UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

7387 I

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS

IMPRIMERIE PAUL BRODARD.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-CINQUIÈME ANNÉE

LXX

(JUILLET A DÉCEMBRE 1910)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1910

119947
29/12/11

B
2
R4
t.70

LES BASES BIOLOGIQUES, PSYCHOLOGIQUES ET SOCIOLOGIQUES DU DROIT

I. — Fondement biologique du droit

L'homme ne peut pas être un objet de droit. Telle est la pierre angulaire sur laquelle les juristes modernes basent leurs spéculations. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que telles sont les lois de la vie. Tout être vivant fuit la douleur et recherche le plaisir, en d'autres termes tout être vivant veut vivre et non mourir. Il ne peut pas en être autrement. En effet, si l'être vivant recherchait la mort, il n'y aurait pas d'êtres vivants; si tous les hommes pratiquaient le suicide, il n'y aurait pas d'humanité.

La proposition que tout être vivant fuit la douleur et recherche le plaisir est impliquée dans cette autre que tout être vivant veut vivre et non mourir parce que *plaisir* signifie une vie plus intense et *douleur* une vie moins intense qui aboutit à la suppression totale de la vie.

Comment peut-on lier la proposition biologique « l'être vivant fuit la mort », avec la proposition juridique « l'homme ne peut pas être un objet de droit » ? De la façon la plus simple et la plus directe : par l'association. Nous observons dans la nature qu'un des procédés les plus efficaces pour intensifier la vie, c'est-à-dire pour éviter la mort, est l'association. L'intensification obtenue par ce procédé aboutit à deux résultats : une vie plus puissante, plus vivante, si l'on peut s'exprimer ainsi, et une vie plus longue. Nous voyons des plastides et des cellules s'associer de mille façons diverses pour composer les milliards et les milliards de métazoaires qui peuplent notre globe. C'est l'ensemble des individus qu'étudie la botanique et la zoologie. Puis ces individus se regroupent de nouveau et forment des sociétés. Chez les animaux, les sociétés restent assez rudimentaires; chez l'homme, elles prennent des

dimensions de plus en plus vastes. Commencées par quelques dizaines d'individus dans les hordes primitives, elles finissent par en comprendre des centaines de millions et, un jour, elles comprendront la totalité du genre humain.

Mais tous ces groupements, depuis l'union de deux monères jusqu'à l'union de l'ensemble des États du globe, n'ont absolument qu'une seule raison d'être : procurer une plus grande intensité vitale et une vie plus longue aux unités dont elles sont composées. L'association est le procédé le plus efficace existant dans la nature pour fuir la mort et conserver la vie. Si l'essence même de la vie est donc le désir de fuir la mort, l'association est un des principaux phénomènes de la biologie. Sans l'association, la vie ne serait jamais élevée au-dessus des phases les plus primitives. Sans l'association le globe n'aurait jamais vu de métazoaires. Il serait même plus exact de dire que sans l'association il n'y aurait pas de vie du tout. En réalité, c'est seulement par suite de nos instruments d'observation imparfaits que les protozoaires nous paraissent des individus uniques. Eux aussi sont des associations de composants plus petits.

Passons maintenant aux rapports sociaux. Réduisons-les à leurs éléments les plus simples. Imaginons seulement deux individus en présence que nous nommerons Dominus et Servus. Qu'arrivera-t-il lorsque Dominus aura fait de Servus un objet de droit ? Il arrivera que Servus sera la chose d'un autre homme. Il ne vivra plus pour lui-même mais pour un maître, donc l'intensité vitale de Servus sera diminuée : il subira comme un affaiblissement de sa personnalité, comme une maladie, comme une mort partielle. Étant libre, Servus aurait produit 100 hectolitres de blé, par hypothèse. Ayant perdu une partie de son activité par suite de la servitude, il ne produit plus que 50 hectolitres. Mettons que Dominus produisait aussi 100 hectolitres. A l'époque de la liberté de Servus, cette société avait donc à sa disposition 200 hectolitres de blé. Mais, après que Servus est devenu un objet de droit, cette société n'a plus à sa disposition que 150 hectolitres. Donc cette société sera nourrie moins bien, donc son intensité vitale sera diminuée. Comme le but de l'association est d'accroître l'intensité vitale des individus qui la composent, l'acte par lequel Dominus a fait de Servus un objet de droit est un acte contraire

aux fins fondamentales de l'association, donc c'est un acte *anti-social* et comme, de plus, il produit une diminution de l'intensité vitale du groupe, c'est un acte *anti-vital.*

On voit donc combien est simple et direct le lien entre la proposition biologique, « l'être vivant fuit la mort », et la proposition juridique « l'homme ne peut pas être un objet de droit ». En effet, comme l'on vient de le montrer, toutes les fois qu'un homme devient objet de droit, c'est-à-dire devient la chose d'un autre, il y a affaiblissement de la vie.

Et c'est une profonde erreur de croire que l'affaiblissement de la vie de Servus est compensée par un accroissement proportionnel de la vie de Dominus et qu'alors l'intensité vitale du groupe reste la même ou peut s'accroitre. Les choses ont semblé être ainsi pendant des siècles et, encore de nos jours, des millions et des millions d'hommes croient qu'elles sont ainsi. Mais il n'en est pas ainsi cependant. L'affaiblissement de Servus est une perte sans aucune compensation possible pour Dominus. Jamais, au grand jamais, si grande que soit son activité, il ne pourra combler le déchet produit par l'affaiblissement de Servus. Il en est ainsi en vertu des lois biologiques, comme il est aisé de s'en rendre compte.

L'essence de l'association est l'échange des services. Sitôt que cet échange cesse, l'état morbide apparaît. Dans le corps humain le foie reçoit l'afflux de sang venant du cœur et, à son tour, il sécrète la bile qui est indispensable à la vie de l'organisme. Si le foie, tout en recevant régulièrement sa provision de sang, ne livrait pas sa provision de bile, le foie se placerait vis-à-vis des autres organes dans la situation de Dominus vis-à-vis de Servus. En effet, quel a été le résultat concret de ce que Servus est devenu un objet de droit ? C'est que Servus est devenu un instrument aux mains de Dominus, en d'autres termes, que Dominus a pu obtenir de Servus des services sans lui rendre des services équivalents. C'est exactement la situation du foie qui, ayant reçu l'afflux de sang normalement requis pour son entretien, ne veut pas (on comprend que ce *veut* est ici au figuré) donner, à son tour, la quantité de bile qu'il doit fournir aux cellules avec lesquelles il est associé.

Quelle sera la conséquence de cette conduite du foie ? Un affaiblissement d'intensité vitale. D'abord le corps entier, privé de la bile, mènera pendant quelque temps une vie plus languissante.

Cela réagira sur les cellules du foie, qui, elles aussi, devront ralentir leur activité. Mais il y a plus. Au bout d'un certain temps, l'organisme ne recevant pas de bile, mourra. Alors les cellules du foie, par suite de leur refus de rendre aux autres cellules des services équivalents, les cellules du foie seront complètement détruites. La suppression de la mutualité des services, ce qu'en langage à la Rousseau on qualifie de rupture du lien social, amène la dissociation, donc la mort.

Lors donc que Dominus a fait de Servus un objet de droit, il a agi comme le foie dans l'exemple cité, il a rompu le pacte social, il a produit un état morbide qui a pour conséquence la dissociation et la mort.

Un phénomène est d'autant plus net qu'il s'observe à une échelle plus accessible à notre regard. Personne ne doute que la non mutualité entre les organes de notre corps n'amène la mort soit immédiate soit plus ou moins différée. Tout le monde trouverait stupide un organe qui voudrait en tyranniser un autre[1]. Mais dans les sociétés des milliards d'hommes pendant des siècles ont trouvé parfaitement rationnel de spolier leurs semblables, c'est-à-dire, en définitive, de les tyranniser. On n'a pas compris que c'était un genre de mort parce que les organismes sociaux ne meurent pas à la manière des organismes individuels. Et, d'ailleurs, même si les organismes sociaux mouraient, comme leur vie est infiniment plus longue que celles des individus qui les composent, ceux-ci ne pourraient pas s'apercevoir de leur mort.

Il me faut relever un autre sophisme dans lequel tombent fort souvent les esprits superficiels. Ils disent : « par le fait que Servus est devenu un objet de droit, l'activité de Dominus a pu augmenter d'une somme supérieure à la diminution de l'activité de Servus, donc il y a gain général pour l'association. » Ce sophisme est insoutenable dès qu'on regarde les choses de près. Une simple réflexion arithmétique suffit à le faire comprendre. Imaginons qu'à l'époque de la liberté chacun des deux individus produisait 100 hectolitres de blé. La somme de jouissances de cette société équivalait à 200 hectolitres. Après l'asservissement de Servus,

1. *Tyranniser* est un terme métaphorique, mais parfaitement exact. Le tyran est celui qui spolie les citoyens, c'est-à-dire qui leur prend beaucoup sans rien leur donner en échange.

Dominus produit 150 hectolitres. Dominus peut donc produire 150 hectolitres. Si Servus en pouvait faire autant, la société aurait 300 hectolitres. Le maximum de production viendrait donc de ce que chaque partenaire pourrait développer le maximum de son activité. Mais il est manifeste que l'homme ne peut pas développer le maximum possible d'activité lorsqu'il est la chose d'un autre. On peut donc conclure qu'à partir du moment où Servus devient un objet de droit, il produit moins. Alors la collectivité n'a pas 300 hectolitres, mais une quantité inférieure.

Les sociétés sont des organismes d'une complexité prodigieuse. Il s'opère dans leur sein des milliers de fonctions simultanées qui exercent un contre-coup les unes sur les autres. Le jeu de ces fonctions est tellement enchevêtré que l'on s'y perd. Il faut multiplier par de gros chiffres les explications que je ramène ici à un seul facteur. Cependant, quelle que soit cette complexité inouïe, le fond du phénomène reste semblable. Sitôt qu'un homme devient un objet de droit, ses droits sont limités, il subit une *diminutio capitis*. Or, par cela même, le bien-être de tous les autres hommes est réduit, donc tous les autres hommes subissent aussi une *diminutio capitis*. En effet, diminution de bien-être se ramène à une diminution de l'intensité vitale, donc à une mort partielle, ce qui est précisément l'idée de la *diminutio capitis*.

Admettre que l'homme puisse être un objet de droit est contradictoire. Ou le droit n'est rien ou il est un ensemble de règles favorisant le maximum d'expansion vitale de l'individu. Le droit, en dernière analyse, est le droit à la vie. Or nous avons vu que la vie se réalise par l'association. Tout métazoaire étant une association et l'association étant le procédé par lequel la nature produit l'intensification de la vie, l'association, en dernière analyse est la vie elle-même. Or j'ai montré tout à l'heure que faire d'un homme un objet de droit c'est rompre le pacte social, c'est supprimer l'association. Dire qu'un homme peut être un objet de droit revient donc à dire que la dissociation peut produire le maximum de vie. Or la dissociation est précisément ce qui produit la mort. Dire qu'un homme peut être un objet de droit, c'est dire que la mort peut produire la vie, ou, en d'autres termes, que la mort est la vie, ce qui est contradictoire.

On le voit donc : de quelque côté que l'on envisage la question, on arrive à la même conclusion : en vertu des lois de la vie, l'homme

ne peut pas être un objet de droit. Les juristes en posant ce principe comme la base de leur édifice ont eu parfaitement raison. Ils ont exposé simplement sous forme d'une courte sentence ce qui est l'ordre même des choses.

Lorsque l'homme a trouvé un principe fondamental qui lui paraît incontestable, ce principe doit lui servir de guide dans toutes ses spéculations et dans toutes ses actions. Or il est impossible de contester que l'association ne soit un procédé pour intensifier la vie, ce qui, en langage juridique, se ramène à la proposition que l'homme ne peut pas être un objet de droit. Alors ce principe doit s'appliquer à toutes les institutions sociales, il doit guider toutes les actions humaines à chaque minute de la vie. Si nous étions bien pénétrés des vérités biologiques, nous comprendrions que toute limitation des droits de nos semblables est une limitation de nos propres droits. Ce point de vue *réaliste* et *positif* créerait immédiatement la fédération du genre humain, car cette fédération serait précisément l'arrangement par lequel les droits de chaque individu seraient respectés sur toute l'étendue du globe. Aujourd'hui un Anglais a les mêmes droits à York qu'à Bristol. Lorsque la fédération universelle sera établie, l'Anglais aura les mêmes droits à Londres, à Berlin, à Canton et à Tokio. Le principe que l'homme ne peut pas être un objet de droit donne la solution de tous les problèmes qui agitent actuellement le genre humain et qui l'ont agité dans le passé.

Prenons seulement deux exemples.

Les droits des femmes doivent-ils être égaux à ceux des hommes, en d'autres termes, les revendications féministes sont-elles justifiées, le triomphe du féminisme sera-t-il funeste ou avantageux au genre humain?

La question se résout immédiatement par le principe fondamental du droit. Si la femme devient la chose de l'homme dans n'importe quelle mesure, certains individus humains cessent d'être sujets de droit et deviennent objets de droit. Immédiatement le pacte social est violé, l'intensité de la vie sociale diminue, on s'achemine vers la mort. Donc les revendications féministes sont légitimes, donc la condition parfaite du genre humain est l'égalité juridique absolue de l'homme et de la femme.

On pourra objecter qu'il n'est pas possible de résoudre une question si ardue et si vaste par un simple raisonnement. Certes, ce n'est pas à moi qu'il faut rappeler la complexité inouïe des phénomènes sociaux. Je la mets toujours en évidence et j'ai déjà eu l'occasion de le faire ici même. Mais il ne s'agit pas ici d'un raisonnement abstrait ou d'un simple syllogisme, il s'agit du principe fondamental du droit. La preuve que ma solution de la question féministe n'est nullement superficielle est donnée par l'observation des faits. Nous voyons que partout et toujours la civilisation d'un pays (toutes choses égales, bien entendu) est en raison directe de l'égalité des droits de la femme et de l'homme. Civilisation est un terme particulier pour dire possibilité de jouissance. Dans les pays barbares la vie est monotone et triste, dans les pays civilisés elle est animée et gaie. Or il est évident que si les droits de la femme ne sont pas égaux à ceux de l'homme, la jouissance de la moitié du genre humain est diminuée, donc la somme générale du bonheur est réduite. Mais la suppression du bonheur féminin amène immédiatement, par contre-coup, la limitation des droits (et donc des jouissances) du sexe masculin. Je veux en donner un exemple assez vulgaire, et par cela même très démonstratif. On raconte que Mahomet rencontra un jour dans la rue la femme d'un ami qui était très belle. Il la fit divorcer et l'épousa. Mais pour qu'un fait de ce genre ne se produisît pas plus tard à son propre détriment, il obligea désormais les femmes à se voiler dans les lieux publics. Cette règle, établie par Mahomet, est un échantillon très typique de l'irréflexion humaine. En effet, si les femmes avaient toujours marché voilées, Mahomet n'aurait pas pu voir le beau visage de celle qu'il ravit à son ami. Il n'aurait pas eu les jouissances que lui procura son amour. Mahomet ne songea pas non plus qu'à partir du moment où toutes les femmes seraient voilées aucun homme (sauf un seul, le mari) ne pourrait éprouver le plaisir de contempler leur beauté. De cette façon Mahomet, en limitant le droit des femmes, par l'obligation de marcher voilées dans les lieux publics, a limité aussi, en réalité, le droit des hommes. Il en est de même pour tous les autres actes de la vie féminine. Dans les pays où la femme n'a pas le droit de recevoir l'instruction supérieure, ce sont les hommes, en dernière analyse, qui pâtissent de l'ignorance de leurs compagnes. D'abord d'une

façon directe. La haute culture est une jouissance. L'homme s'étant privé de la possibilité de se trouver en rapports avec des femmes possédant cette haute culture s'est privé d'une jouissance. Puis il y a la perte indirecte. Si toutes les femmes, véritablement capables, avaient obtenu la haute culture, la somme du développement intellectuel général, dont auraient aussi bénéficié les hommes, eût été supérieure.

Quel plaisir, quel charme peut offrir la vie mondaine quand elle n'est pas embellie par la présence de la femme? Nous ne pouvons même pas concevoir la vie mondaine sans la femme. Et dire que des centaines de millions d'hommes sur la terre (les Musulmans et les Orientaux) se sont privés eux-mêmes d'une des plus grandes jouissances qui puisse exister sur la terre! Combien la vie humaine est pauvre et monotone sans les rapports mondains! Il est difficile de trouver un exemple plus caractéristique pour montrer comment la limitation des droits d'un ensemble d'individus est suivie immédiatement d'une diminution de bonheur pour ceux mêmes qui ont opéré cette diminution. La sujétion de la femme se ramène, en définitive, à une limitation du bonheur de l'homme, donc, de nouveau, à un alanguissement de sa vie, à une *diminutio capitis*.

Après le féminisme mon autre exemple est la politique internationale qui, plongée depuis des siècles dans l'empirisme le plus incurable, erre sans boussole et sans guide au gré des vents qui soufflent.

Cependant la politique internationale trouverait immédiatement une base inébranlable, plus solide que le roc, si l'on voulait se rappeler le principe fondamental du droit : nul homme ne peut être un objet de droit. Nul homme individuellement, et, par une conclusion inéluctable, nulle association d'hommes collectivement. La première proposition implique nécessairement la seconde. Si Servus ne peut pas être la chose de Dominus (donc un objet de droit), mille Servus, un million de Servus et cent millions de Servus ne peuvent pas l'être davantage, car s'ils le devenaient, le principe que nul homme ne peut être un objet de droit serait annulé. Et 100 millions de Servus, pris collectivement, ne peuvent pas davantage devenir des choses, des objets de droit pour 100 millions de

Dominus, pris collectivement. La multiplicité des maîtres ne supprime en aucune façon la sujétion de l'esclave.

Il s'ensuit que le principe fondamental du droit aboutit d'emblée au principe des nationalités : « Les peuples ont le droit inaliénable et imprescriptible de disposer librement d'eux-mêmes. L'autonomie de toute nation est inviolable. »

Dans un discours prononcé au Reichstag, le 13 décembre 1909, M. Bethmann-Hollweg, chancelier de l'empire allemand, a déclaré que la romanisation de l'Alsace-Lorraine « n'est pas justifiée par l'histoire ». Cela veut dire, en bon français, que les Allemands veulent dénationaliser l'Alsace par force. Ici apparaît la négation du principe fondamental du droit. 57 millions d'Allemands considèrent deux millions d'Alsaciens-Lorrains comme leur chose, comme leur propriété. Ils dénient aux Alsaciens le droit de disposer librement de leur destinée. Ces Alsaciens-Lorrains, dans une certaine mesure, deviennent des objets de droit pour ces 57 millions d'Allemands.

Or quel est le résultat de la négation du principe fondamental du droit sur le terrain international? Un amoindrissement énorme de l'intensité vitale des individus. Si le principe fondamental du droit avait été appliqué, chaque nation aurait été complètement libre de disposer de ses destinées. Alors chaque nation aurait formé un État séparé. Lorsque le principe fondamental du droit a été violé, il s'est constitué des États composés de plusieurs nationalités, des États polyglottes fondés sur une base coercitive. Il est difficile d'imaginer des organismes plus monstrueux et plus difformes. A proprement parler, un État polynational ne peut pas être gouverné d'une façon satisfaisante. La liberté civile et politique y est impossible, donc le droit y est violé constamment. Or on comprend qu'un État nécessairement mal gouverné ne peut pas procurer aux citoyens le maximum possible de bien-être et de félicité. Dans les États de ce genre, les citoyens sont condamnés à un despotisme éternel, donc à une vie languissante et pénible.

Ce qui se passe actuellement en Autriche et en Russie en est la meilleure preuve. Sitôt que le gouvernement propose une loi de l'ordre purement civil, comme l'organisation des tribunaux, par exemple, la question des langues (c'est-à-dire des nationalités) se pose immédiatement. Alors commencent de furieuses batailles dans

les parlements et la vie politique du pays est pour ainsi dire paralysée. Les lois les plus urgentes ne sont pas votées pendant des années, les progrès de la richesse publique sont arrêtés, bref le pays tout entier se développe lentement, ou, en d'autres termes, l'intensité vitale s'affaiblit.

Une seconde conséquence de la négation du principe fondamental du droit dans les relations entre États est l'anarchie internationale. S'il était admis qu'aucun homme ne peut être un objet de droit, aucun État ne chercherait à faire de ses voisins des objets de droit, c'est-à-dire à opérer des conquêtes violentes. Alors les rapports entre les États ne pourraient être que de l'ordre juridique. Cela se ramène à dire que la fédération politique des États indépendants serait la condition perpétuelle du genre humain. Or cela signifie, en dernière analyse, que le genre humain, au lieu d'avoir une organisation vicieuse comme de nos jours (l'anarchie internationale), aurait, au contraire, une organisation satisfaisante et bienfaisante.

Il est à peine nécessaire de dire que cette organisation assurerait à chaque homme vivant sur le globe le maximum de bien-être réalisable dans les conditions naturelles de notre planète. Or comme maximum de bien-être est une autre manière de nommer le maximum d'intensité vitale, on voit, de nouveau, que l'application du principe fondamental du droit se ramène au principe fondamental de la vie. C'est lorsque le principe fondamental du droit sera appliqué partout que les êtres humains pourront le mieux fuir la douleur et rechercher le plaisir, c'est-à-dire se conformer à la loi fondamentale de la vie.

Si l'on considère les faits non au point de vue statique mais au point de vue dynamique, on peut dire que l'évolution est le passage d'une moindre somme de jouissance à une plus grande somme de jouissance. Dans le monde inorganique il n'y a aucune jouissance. Les êtres primitifs mènent une vie végétative et lente qui ne comporte pour ainsi dire aucun plaisir. A mesure qu'on s'élève sur l'échelle des êtres, la sensibilité, s'affirmant de plus en plus, permet des moments de vie d'une intensité particulière qui sont précisément la jouissance. Passant de l'évolution biologique à l'évolution sociale, nous observons la même marche. Dans la vie sauvage et barbare la monotonie est très grande; la somme des

plaisirs est limitée. Au fur et à mesure qu'on s'élève sur l'échelle de la civilisation, la somme des plaisirs va en augmentant. Comparez ceux qu'offre, de nos jours, une ville comme Paris à ceux qu'on peut se procurer dans un village de la Mongolie ou de l'Ouganda.

Mais civilisation, à un certain point de vue, est synonyme de triomphe du droit. En effet, un pays où tout le monde peut impunément tuer et piller son voisin reste nécessairement pauvre et, par suite, barbare. Il est impossible d'avoir une forte somme de jouissance lorsqu'on a la crainte de perdre la vie aussitôt qu'on sort de sa demeure. Maintenant, comme pour établir la paix publique et l'accord entre citoyens il faut l'égalité devant la loi, c'est-à-dire le règne du principe fondamental du droit, on voit qu'on arrive aux mêmes conclusions, soit qu'on parte du point de vue statique, soit du point de vue dynamique. L'évolution du genre humain n'est que l'application de la loi primordiale de la biologie, à savoir que tout être vivant recherche le plaisir et fuit la douleur. Cette loi primordiale crée toutes les institutions humaines : l'État, le régime parlementaire, la propriété artistique et littéraire, etc., etc. Cette loi fondamentale nous donnera aussi tôt ou tard l'égalité de l'homme et de la femme, et l'égalité politique des nations, c'est-à-dire la fédération du genre humain.

II. — Fondement psychologique du droit

Le droit plonge par ses racines dans les phénomènes fondamentaux de la psychologie. L'homme ne peut penser que par le jeu simultané de trois facteurs : la sensation (présent), la mémoire (passé) et l'idéal (futur). Les impressions du dehors se gravent dans notre cerveau et s'y emmagasinent sous forme d'images latentes. Ces impressions forment des connaissances qui dorment en nous à l'état potentiel. Le mécanisme de la vie psychique, et, par contre-coup physiologique, est le suivant : à chaque instant notre organisme reçoit, par l'intermédiaire des sens, des impressions venant du dehors. Ces impressions vont réveiller dans nos centres nerveux des impressions anciennes conservées par la mémoire et forment ce qu'on appelle des associations d'idées, associations qui conduisent aux syllogismes et aux raisonnements. Sans l'accumulation

des images anciennes, les sensations nouvelles n'évoqueraient rien et alors la vie psychique, devant recommencer à chaque instant, serait impossible. Un cerveau qui ne retiendrait pas les images anciennes ne serait pas un organe vivant; il serait un objet inorganique, comme une cloche qui vibre pendant quelques minutes, par suite d'un choc, mais qui ensuite n'en conserve rien. Pas de vie psychique (peut-être devrait-on dire pas de vie du tout) sans mémoire.

La combinaison de la sensation et de la mémoire aboutit ainsi au raisonnement. Mais comment se produit l'action? Ici entre en jeu un autre phénomène psychique certainement le plus surprenant de tous et qui a surtout contribué à faire croire que l'âme est un principe supra-naturel. On peut encore se représenter à la rigueur comment le cerveau conserve les images anciennes. Nous voyons un phénomène à peu près analogue se produire d'une façon grossière dans la plaque photographique. Mais il nous est absolument impossible de comprendre comment le cerveau, avec des éléments tirés du dehors, compose des images spéciales sans corrélation complète avec des objets existants d'un façon objective.

Cependant la faculté de composer des images personnelles est le phénomène fondamental de notre vie et sans lui nous ne pourrions pas exister un seul instant.

Ce phénomène si surprenant passe, lui aussi, par des phases successives de plus en plus complexes et de plus en plus extraordinaires. Sa forme la plus simple est la concentration. On parcourt une ville nouvelle. On voit une série de places. Le cerveau en combine les images et, en fermant les yeux, on voit une représentation *sui generis* qui est personnelle et qui ne correspond exactement à aucune des places existantes dans le réel. Cette faculté de créer des images personnelles est ce qu'on appelle l'idéal.

L'idéal est apparenté au rêve. En effet, dans le sommeil, notre cerveau, avec les réminiscences du monde extérieur crée des tableaux fantastiques qui ne ressemblent pas à ce qui existe objectivement.

La sensation nous montre le monde comme il nous semble être et la mémoire comme il nous a semblé être. Mais, dans l'un et l'autre cas, nous comprenons qu'il nous est impossible de faire que le monde ne soit pas tel qu'il est et qu'il n'ait pas été tel qu'il

a été. Avec les images idéales il n'en est pas ainsi. Il s'en forme un nombre illimité dans notre cerveau et nous pouvons penser que le monde pourrait correspondre à l'une de ces images. Ici intervient un autre phénomène important : la projection dans l'avenir. Quand nous avons une image *inventée* par notre intelligence, nous savons qu'elle ne correspond ni au monde actuel, ni au monde passé, mais rien ne nous empêche de penser qu'elle pourra correspondre au monde tel qu'il sera un jour. Sans la projection dans l'avenir aucune action ne serait possible. En effet, prenons l'exemple le plus simple. On est en été. Un individu a chaud. L'idée lui vient d'aller prendre un bain froid dans la rivière. Cette action suppose : la sensation de chaleur actuelle qui cause une souffrance dont on veut se débarrasser (présent), la représentation de la rivière et de la fraîcheur qu'on peut obtenir en s'y plongeant (connaissance, mémoire, passé) et enfin la représentation d'un fait, non existant encore, mais qui peut exister dans l'avenir, le fait de se plonger dans la rivière. A un certain moment l'idée de ce bain est un *idéal*, c'est-à-dire la représentation d'un état, non existant dans la réalité, mais dont on a seulement une représentation dans le cerveau.

Si de ce fait vulgaire nous passons à l'analyse de tous les autres, nous retrouvons les mêmes éléments psychologiques. Une action, si complexe soit-elle, la conquête de la Russie par Napoléon Ier, par exemple, existe d'abord uniquement dans le cerveau qui l'a conçue à l'état de représentation idéale. A un certain moment l'empereur des Français se représentait les autorités de Moscou venant lui présenter les clefs de la ville sur un plateau d'or et venant lui demander à quelles conditions il désirait conclure la paix. Des images de ce genre et d'autres analogues poussèrent Napoléon à faire la campagne de Russie.

Le droit procède directement de ces phénomènes psychologiques. Tout homme voit autour de lui certains rapports établis avec ses semblables. En d'autres termes, il voit fonctionner certaines institutions sociales. Mais, en même temps, il peut se représenter d'autres rapports et d'autres institutions qui n'existent pas mais qui pourraient exister. Ces institutions sont nécessairement projetées dans l'avenir par suite du mécanisme psychologique exposé plus haut.

Ici intervient un nouveau facteur. Des images idéales de tout genre peuvent se former dans la tête : des images pénibles, comme des images agréables[1]. On peut se représenter les hommes se massacrant sans pitié les uns les autres, comme on peut se les représenter unis dans la concorde la plus parfaite. Mais la pensée est portée à repousser les images idéales cruelles parce qu'elles font souffrir; elle caresse, au contraire, avec complaisance les images agréables parce qu'elles procurent de la jouissance. Quand l'homme se représente donc des images d'institutions sociales futures, il y en a qui paraissent séduisantes et d'autres qui paraissent repoussantes. Il écarte ces dernières en pensant : « Nous en préserve le ciel; cela ne doit pas être ». Il s'arrête au contraire sur les images agréables en se disant : « Souhaitons que cela arrive ; cela doit arriver ». *L'ordre social qui, selon chaque individu, est celui qui devrait exister est, pour cet individu, l'ordre social conforme au droit.*

Assurément l'esprit peut concevoir un ordre social très désirable et très beau, mais en dehors des possibilités matérielles. Alors cet idéal reste un rêve et ne se transforme pas en droit. Mais lorsqu'on conçoit des arrangements sociaux qui paraissent parfaitement réalisables et qui promettent une grande somme de jouissance, on éprouve naturellement l'ardent désir de les voir se réaliser. Si alors d'autres hommes s'opposent à la réalisation de ces arrangements, leur opposition se présente à l'esprit comme une violation du droit. Ainsi les Crétois, à l'heure actuelle, ont la certitude que leur union avec la Grèce est parfaitement faisable et qu'elle leur rapportera de grands avantages. Les Turcs s'opposent à cette union. Aux yeux des Crétois cette opposition prend l'aspect d'une violation de leur droit.

Il ne faut pas oublier que tout homme, si modeste soit-il, voit les institutions sociales sous un double aspect : comme elles sont et comme elles pourraient être. Il en est ainsi par suite du mécanisme fondamental de notre cerveau et il ne peut pas en être autrement. Si ignorant que soit donc un citoyen, il se forge toujours un droit selon sa compréhension personnelle. Ce droit peut

1. Ce sont seulement les images agréables qui, dans le langage usuel, sont qualifiées d'*idéales*. C'est à tort. *Idéal* signifie littéralement conforme à une idée. Que l'idée soit agréable ou ne le soit pas, peu importe.

s'étendre sur des objets fort limités, il peut ne pas correspondre aux réalités concrètes, il peut être un tissu d'erreurs extrêmement grossières. Peu importe; pour chaque homme son idéal social est ce qui lui paraît constituer le droit.

Il doit résulter de cette analyse que le droit coutumier, fixé par la tradition et le droit promulgué d'une façon consciente par les autorités politiques ne sont pas le droit. Cela semble paradoxal et, cependant, à un certain point de vue, il en est ainsi et ne peut en être autrement. La vie est un éternel devenir et le droit, étant une conséquence de la vie, ne peut jamais se fixer d'une façon définitive. Aucune fonction de l'être vivant ne peut se figer, ne peut devenir exclusivement statique. Toujours elle reste dynamique. Vivre c'est désirer, c'est projeter son existence dans l'avenir. Les êtres inanimés seuls n'ont aucune aspiration. De même le droit est toujours et sera toujours en avance sur la législation positive. Cela ne signifie pas que la législation positive ne soit pas considérée comme le droit, mais elle ne peut jamais être considérée comme la *totalité* du droit, elle en est toujours une *partie*. Des arrangements existant autour de nous quelques-uns nous paraissent correspondre à l'organisation sociale idéale. Alors nous désirons les conserver et nous disons qu'ils sont conformes au droit. Mais d'autres arrangements existants ne cadrent pas avec notre idéal. Ils nous font l'effet d'êtres malfaisants. Alors nous disons qu'ils sont contraires au droit. Toujours et dans chaque société l'individu trouve des faits de législation positive conforme à la justice (donc au droit) et d'autres opposées à la justice (donc au droit). Il en sera ainsi jusqu'à la fin des siècles [1]. Seulement au fur et à mesure que la compréhension des phénomènes sociaux deviendra plus étendue et plus exacte, les institutions seront perfectionnées, ce qui revient à dire que le territoire de l'injustice, s'il est permis de s'exprimer de cette façon imagée, se rapetissera de plus en plus.

A ceux qui voudront contester que le droit coutumier et le droit écrit ne seront jamais le droit dans toute l'acception du terme je me permettrai de donner un exemple.

Imaginons que les gouvernements de l'Allemagne et de la France

1. Une loi élaborée et formulée dans les formes les plus régulières peut être d'une suprême injustice (donc complètement contraire au droit). Nous disons alors qu'elle est despotique.

se décident de porter devant une cour internationale la question de l'Alsace-Lorraine. Les Allemands diront : « A l'heure actuelle le droit de conquête est admis par tous les peuples. C'est le droit positif de notre temps. Le droit international est fondé sur les traités. Le 10 mai 1871 la France nous a cédé cette province par un traité en bonne et dûe forme. L'Allemagne possède donc *légalement* l'Alsace-Lorraine et doit la posséder jusqu'à la fin des siècles. Tel est le droit positif, le droit écrit qui règne de nos jours. C'est conformément à ces règles que le tribunal doit juger la question de l'Alsace-Lorraine et il doit conclure que les Français n'ont désormais aucun droit de revendiquer cette province ».

A son point de vue particulier l'Allemagne aurait raison. De nos jours le droit de conquête est la base du droit international des États européens.

Imaginons cependant que le tribunal international prononce sur cette affaire la sentence suivante : « Attendu que la France, subissant la dure nécessité de la force brutale, a cédé les Alsaciens à l'Allemagne par un traité formel, les Alsaciens doivent subir éternellement le joug de l'Allemagne et ils n'ont aucun droit de revendiquer la libre disposition de leur destinée. La conquête leur a ravi leur qualité d'hommes et en a fait des choses ». Tout le monde déclarerait cette sentence injuste. Donc actuellement le droit écrit positif reconnaît la conquête comme base de la formation de l'État, mais le droit véritable ne le reconnaît pas.

De nos jours le droit international *véritable* est condensé dans les cinq propositions suivantes :

« Les rapports entre les nations sont régis par les mêmes principes que les rapports entre les individus;

« Nul n'ayant le droit de se faire justice lui-même, aucun État ne peut déclarer la guerre à un autre;

« Tout différend entre les peuples doit être réglé par voie juridique;

« Les peuples ont, comme les individus, le droit de légitime défense; tous les peuples sont solidaires les uns des autres;

« Il n'existe pas de droit de conquête;

« Les peuples ont le droit inaliénable et imprescriptible de disposer librement d'eux-mêmes;

« L'autonomie de toute nation est inviolable ».

La distance entre le droit véritable et le droit écrit peut être plus ou moins grande selon les époques. Elle diminue dans les périodes de progrès, elle augmente dans les périodes de réaction, mais toujours il reste une distance en vertu des lois psychologiques de la nature humaine. Jamais notre cerveau ne perdra la faculté de composer des images idéales. Perdre cette faculté équivaudrait à perdre la vie, puisque toute volition et toute action n'est possible que par suite d'une image idéale existant préalablement dans la pensée.

Cependant il faut bien comprendre un fait des plus importants. Pour être toujours idéal, c'est-à-dire non encore réalisé, il s'en faut de beaucoup que le droit ne soit pas réalisable. Au contraire, s'il n'est pas matériellement réalisable, il n'est plus le droit, il est la métaphysique et l'utopie. Le droit est un fait social, un fait positif et réel qui vit sur notre terre misérable et agit sur l'humanité imparfaite. Le droit n'est pas un rêve qui suppose des conditions physiques paradisiaques et une humanité angélique. Les visées les plus grandioses du droit peuvent être d'une réalisation très difficile, mais elles doivent être toujours d'une réalisation possible. Sans cela elles n'ont rien de commun avec le droit.

Le droit idéal est basé non sur la foi mais sur la raison. Toutes ses thèses doivent donc pouvoir résister à la critique la plus serrée. Si l'on affirme qu'une proposition est conforme au droit, il faut qu'elle résiste à tous les assauts de la logique.

On vérifie une soustraction par une addition. De même on peut vérifier une thèse de droit en l'appliquant aux deux parties en présence. Si un individu revendique âprement pour lui-même ce qu'il exige des autres on peut être presque certain que sa thèse est conforme au droit.

Reprenons l'exemple de l'Alsace-Lorraine. Les Allemands disent : « Comme cette province nous a été cédée en vertu d'un traité *formel*, les Alsaciens n'ont aucun droit de disposer librement de leurs destinées ». Il est évident que cette proposition est complètement fausse, parce que les Allemands ne veulent pas se l'appliquer à eux-mêmes.

Imaginez que la guerre de 1870 eût tourné au détriment de l'Allemagne et que la France eut annexé le Palatinat. Imaginez les habitants de cette province portant la question devant un tribunal

international. L'avocat de l'Allemagne aurait-il soutenu la thèse suivante : « Attendu que l'Allemagne a cédé à la France le Palatinat par un traité *formel*, nous affirmons que les habitants du Palatinat appartiennent légalement à la France, nous proclamons que les populations de cette province n'ont aucun droit de disposer de leurs destinées et nous demandons qu'on les maintienne éternellement sous le joug de la France »? Jamais l'avocat de l'Allemagne n'aurait tenu un pareil langage devant une cour internationale s'il s'agissait d'une province arrachée à son pays. Lors donc que les Allemands soutiennent de pareils thèses *seulement* par rapport aux voisins, ils démontrent, par cela même, qu'ils les tiennent pour fausses et contraires au droit.

Les Allemands disent : « Les Alsaciens sont notre chose parce que la France nous les a cédés par un traité formel ». Mais les Allemands n'ont pas dit en 1871 : « Les Alsaciens sont la chose de la France parce que nous les lui avons cédés par un traité formel ». Or si les Allemands ne reconnaissent pas la force obligatoire du traité de Westhphalie, ils ne reconnaissent pas la force obligatoire des traités, donc, par cela même, ils proclament que le traité de Francfort n'a aucune force obligatoire pour la France. Alors toute leur argumentation s'écroule par la base.

III. — Fondement sociologique du droit.

Reste à examiner le droit au dernier point de vue, celui de la sociologie.

De même que le plus modeste des hommes a sa conception personnelle de l'univers, c'est-à-dire sa philosophie, le plus modeste des hommes a sa conception personnelle du droit qui est pour lui le droit véritable.

Mais ce fonds purement psychologique est vite influencé par le phénomène primordial de la société : la division du travail. Par suite d'un nombre immense de facteurs, dont il est inutile de parler ici, il s'établit dans les collectivités une vaste différenciation des fonctions : les uns s'adonnent au travail direct de l'adaptation de la planète aux convenances des hommes (production économique), les autres se consacrent, plus particulièrement, à la connaissance de l'univers. Les premiers sont les travailleurs, comme on dit en

langage usuel, les seconds les savants. Puis l'étude du monde extérieur se fractionne, de nouveau, en spécialités innombrables et alors apparaissent les astronomes, les physiciens, les chimistes, les géologues, les botanistes, etc... L'étude de l'homme au point de vue soit individuel, soit social, amène aussi la formation de nombreuses disciplines : la physiologie, la psychologie, l'anthropologie, l'économie politique, etc., etc... L'étude des rapports entre les hommes, au sein de la société forme bientôt une branche séparée qui est précisément le droit.

Tout homme a sa conception de l'univers, fondée sur des observations personnelles. Mais on comprend combien sont restreintes les observations personnelles qu'un seul individu peut accumuler sur un sujet auquel il ne consacre pas l'activité entière de sa vie. D'autre part, même lorsqu'un individu se consacre uniquement à une étude, on comprend combien est infime le nombre des observations qu'il peut accumuler pendant sa vie, en comparaison des observations accumulées par l'ensemble des spécialistes, soit dans l'espace, soit dans le temps. Un savant, concentrant en lui-même la résultante de toutes les recherches antérieures, peut posséder sur un sujet donné des connaissances énormément supérieures à celles d'un simple mortel. Les hommes se sont aperçu à la longue qu'il en était ainsi. Ils ont compris qu'ils avaient tout avantage à profiter des lumières des spécialistes. La pratique s'est donc généralisée de plus en plus de s'adresser pour toutes les nécessités individuelles et collectives à des gens du métier.

Il en est du droit comme de tout le reste, comme de l'astronomie, de la médecine et de la physique. Lorsqu'on veut construire une machine, on comprend que l'on obtiendra le maximum de lumières chez un mécanicien. De même lorsqu'on veut résoudre une question de droit, on s'adresse aux juristes de profession. Le droit idéal élaboré par ces spécialistes est le droit absolu, s'il est permis de s'exprimer de cette façon un peu exagérée. Dans le genre humain, l'opinion des spécialistes les plus célèbres de l'époque est l'instance supérieure, la cour suprême pour ainsi dire qui juge les questions sans appel.

En effet, à qui peut-on s'adresser en dehors de ces gens du métier? Ils représentent la plus grande somme de lumière existant à un moment donné sur un sujet donné et il est absurde

d'en appeler de gens plus informés à des gens moins informés, d'en appeler des savants aux ignorants.

Tout le monde comprend que les savants les plus célèbres ne sont pas infaillibles, tout le monde sait qu'ils se contredisent et personne n'ignore que la vérité d'aujourd'hui peut être parfaitement l'erreur de demain. Mais que faire? Tout cela n'empêche pas que l'opinion des savants les plus renomés ne soit l'instance supérieure qui existe pour le genre humain.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, une discipline nouvelle s'est différenciée d'une façon très nette et très précise : la sociologie. Pendant les soixantes dernières années cette science a fait des progrès très considérables. Aujourd'hui personne ne peut donc se soustraire à cette conclusion que la sociologie est la suprême instance dans toutes les questions des rapports humains, que la sociologie formule les principes fondamentaux du droit véritable.

J. Novicow.

LA SINCÉRITÉ DU SAVANT

Si la science est, comme on l'a dit, une école de « libre pensée », la méthode qu'elle met en usage doit exclure toute intervention étrangère à la stricte raison ou à l'expérience, et si l'esprit scientifique se définit par ses dispositions essentielles au « libre examen », l'attitude qu'il doit prendre est impersonnelle et comme anonyme. Ce qui fait la sincérité du savant, c'est l'effacement de l'homme.

Aller à la recherche du vrai, sans avoir, comme disait Bacon, « l'œil humecté » par toutes les passions humaines, cela semble bien simple en principe, et l'on ne pense guère que des abstractions sans vie ou des faits qui se développent en dehors du « moi » soient capables de produire des émotions fortes et des ébranlements profonds. Il faut pourtant se détromper. Ceux qui cultivent la science pour elle-même vous diront fort bien que de telles apparences sont vaines et que la réalité journalière les dément d'une façon formelle. C'est une grande erreur de croire que le savant ne met jamais que son intelligence toute seule dans ses théories, dans ses hypothèses, dans ses découvertes, dans ses doctrines. Sa vie affective s'y trouve engagée. Il y met tout son cœur, et toute sa personne sensible en un mot.

Dans tout travail scientifique il y a un *substratum affectif* non seulement fatal mais indispensable. Et d'abord je ne conçois guère l'entreprise la plus désintéressée, sans l'existence, à sa base, d'un désir initial fait de *curiosité*, d'un besoin primitif qui est le besoin de connaître et qui appellera dans la suite un effet de *surprise*, un résultat d'*étonnement*. Si nos recherches spéculatives nous laissaient dans l'indifférence, il est bien évident que ces recherches, nous n'aurions nul raison de les tenter, et si le résultat que nous en attendons ne présentait pour nous aucun charme, il va sans dire que ce résultat nous ne ferions aucun effort pour le mener à bien. Une entreprise scientifique a donc derrière elle une

émotion qui l'amorce et qui la soutient, comme elle a devant elle une émotion qui l'attire et la rend désirable.

Mais on peut dire mieux. Le travail même du chercheur présente, à mesure qu'il progresse et qu'il se développe, une saveur affective qu'on ne peut mettre en doute. L'exercice de l'intelligence produit couramment une répercussion affective, et cette manière d' « émotion intellectuelle » trouve à se vérifier dans toutes les formes de la connaissance, qu'il s'agisse du raisonnement pur ou de l'observation objective des faits. Je vois d'ailleurs dans cette émotion une association parfaite de deux éléments qu'on peut dissocier. Il y a l'élément *statique* : c'est le plaisir qui s'attache à la possession de la connaissance ou bien la peine qui s'attache à sa privation; c'est le sentiment de l'accroissement et de la puissance qui découle de la première ou bien celui de la diminution et de la faiblesse qui découle de la seconde; c'est quelque chose d'analogue à l'impression de richesse ou de misère, de force ou de débilité. Il y a, d'autre part, l'élément *dynamique* : c'est l'émotion qui accompagne tout effort, c'est le plaisir qui escorte l'activité facile, la recherche fructueuse ou bien la peine qui marque l'obstacle, la résistance, l'échec; c'est quelque chose d'analogue à ce que peut éprouver le chasseur ou l'explorateur. Cet ébranlement ébauché seulement dans quelques sujets peut devenir chez d'autres extrêmement intense, et des exemples tirés de l'histoire prouvent péremptoirement qu'il entraîne dans notre organisme des résultantes physiologiquement comparables à celles qui nous marquent nos émotions les plus nettes de la vie courante. Je retiens donc que cet ébranlement existe toujours, qu'il doit exister, et que par suite il serait vain et contradictoire de prohiber toute intervention de la vie affective dans les opérations de l'homme de science.

Mais si le « moi extemporané » doit vibrer très positivement pour trouver dans les profondeurs de sa bête sensible tout l'élan qu'il faut, tout l'essor qui convient, tout le ferment qui doit faire lever notre activité humaine dans ses formes spéculatives aussi bien que pratiques, le « moi préformé » du moins doit taire ses tendances, ses inclinations, ses désirs, ses goûts, ses croyances. C'est ce moi antérieur, c'est cette personne affective constituée et organisée qui doit s'oublier, pour ne point troubler par son influence la recherche impartiale de la vérité.

Malheureusement, le savant, pour être savant, n'en est pas moins un homme comme un autre, et la vérité, s'il n'y prend point garde, lui apparaîtra, non pas telle qu'elle est, mais telle qu'il la souhaite. Guidées par ses sympathies ou ses aversions, sa raison et son expérience façonneront une science arbitraire, sans valeur d'ordre universel. Et pareillement l'intrusion de l'amour-propre ou bien de l'intérêt dans les actes de la connaissance devra se traduire par une complaisance partiale pour tout ce qui affirme et tout ce qui agrandit la puissance du moi, comme aussi par une mauvaise foi non moins déloyale à l'égard de tout ce qui limite, de tout ce qui amoindrit cette puissance. En vérité, quand ses créations ou ses doctrines sont l'objet d'une attaque violente, le savant éprouve le même ébranlement qu'un homme atteint dans ses sentiments de famille ou dans son honneur. Aussi bien oublie-t-il parfois sa mission réelle. Dans maintes discussions qui devraient se tenir sur un terrain neutre, l'homme paraît derrière le savant : l'homme vulnérable dans sa petitesse vaniteuse, l'homme tout court en un mot.

« Quand deux physiologistes ou deux médecins se querellent pour soutenir chacun leurs idées ou leurs théories, disait Claude Bernard, il n'y a au milieu de leurs arguments contradictoires qu'une seule chose qui soit absolument certaine, c'est que les deux théories sont insuffisantes et ne représentent la vérité ni l'une ni l'autre. » On ne saurait juger avec plus de bon sens. Mais l'orgueil qui est un levain pour les ambitions les plus généreuses, l'orgueil, sous tous ses aspects, saura-t-il chaque fois s'éclipser à temps et ne point dépasser son rôle? Les désirs de gloire et les appétits de richesse peuvent être, il faut bien l'avouer, d'heureux stimulants, qui incitent à l'ouvrage et soutiennent, chez certains, la force hésitante. Mais si ces mobiles sont parfois des sources de fécondité, quelle rançon n'est pas la leur sitôt qu'ils s'imposent en maîtres pour s'installer égoïstement et aveuglément dans l'œuvre qu'ils doivent soutenir de très loin et comme du dehors!

Aussi la vie scientifique reçoit trop souvent des pouvoirs affectifs une orientation dont elle devrait en principe rester dégagée. Il arrive que pour voir le monde au gré de ses tendances, l'homme de science applique une « retouche » aux données impartiales de l'observation ou du raisonnement. Il ferme les yeux sur tel élé-

ment, il donne à tel autre un relief exclusif, et il dresse en fin de compte un édifice qui n'est pas sincère, car le devoir de la plus élémentaire probité, en matière de science, c'est de juger par l' « impersonnel », d'effacer le *subjectif* devant l'*objectif*, et de ne substituer sous aucun prétexte l'*individuel* à l'*universel*.

*
* *

Pour définir dans quel sens et sous quelles formes la sincérité du savant peut être altérée, il n'est pas inutile de rappeler d'abord la grande division qui distingue les sciences d'après la méthode qu'elles emploient et l'objet qu'elles poursuivent.

Les sciences *rationnelles* ou *spéculatives* se servent du *raisonnement* : leur objet est plutôt *abstrait*. Les sciences *empiriques* ou *phénoménales* s'appuient sur l'*observation* des faits : leur objet est plutôt *concret*. Ici et là, des erreurs semi-conscientes seront suggérées par les tendances personnelles du moi. Mais on conçoit que les erreurs devront se présenter sous des aspects distincts dans les deux cas.

La science *mathématique* est le type le plus pur et le plus achevé des sciences rationnelles. Les spéculations qui s'y rattachent sont les plus dégagées de la vie affective, les plus entièrement dépendantes du jeu exclusif de l'intelligence, et, pour cette raison, les dispositions individuelles demeurent étrangères aux opérations qu'elles tentent, celles-ci n'intéressant en aucune manière les appétits, les inclinations, les croyances reçues, en un mot tout ce qui constitue la personne humaine dans ses fonds les plus essentiels et ses bases les plus permanentes. L'intégration d'une fonction, la valeur d'un sinus ou d'un cosinus n'auront guère la chance d'ébranler en moi quelque sympathie ou quelque aversion latente, de froisser quelque instinct ou de flatter quelque goût inné. Il n'en sera pas de même à coup sûr d'une doctrine de philosophie ou d'un fait d'histoire. Ce n'est pas tout. La mathématique n'a guère pour outil qu'une logique immuable, laquelle requiert à son origine certaines conventions qu'on nomme postulats et qui sont elles-mêmes fixées invariablement. Les vérités qu'elle proclame sont des constructions qui n'existent que dans l'esprit de l'homme,

qui sont sa création propre, qui sont pétries dans sa substance même et modelées sur sa forme même qui est logique; elles sont donc ce qu'elles sont, et elles ne peuvent être ce qu'elles ne sont pas. Il y a par suite dans leur trame quelque chose de fatal qui leur donne je ne sais quoi d' « indéformable » et d' « incorruptible ». Leur matière qui est trempée dans le simple et dans l'absolu, ne se prête guère aux feintes, aux escamotages et aux faux-fuyants. Plus favorable aux essais de tricherie se montre une matière complexe et toute pleine de relativités, une matière plastique et ductile, avec des méandres où l'on peut se cacher, comme est celle de toute science qui édifie sur des contingences. Discutant sur la *loi morale* ou le *sens de la vie*, je puis m'échapper à l'aide d'un sophisme. Effectuant une *synthèse chimique* ou cherchant la *fonction d'une glande*, je puis détourner très bien les réponses finales de mon expérience en me plaçant pour la faire dans des conditions factices, ou en ne tenant compte que de certaines données pour l'interpréter. Sa qualité d'expérience « truquée » n'est pas inscrite immédiatement dans ses résultats, et jusqu'à la contre-épreuve qui désignera au reste du monde le mal fondé de mes affirmations, je suis seul à savoir le sens mensonger des opérations en vertu desquelles je livre une erreur comme une vérité. En revanche, une *équation* est une *équation* : je puis, pour la résoudre, calculer « juste » ou calculer « faux », mais je ne puis tenter rien, absolument rien, qui simule en elle la « justesse » ou voile sa « fausseté ». Sa qualité de vérité ou d'erreur est inhérente à sa substance même, et le critérium qui la désignera comme juste ou comme fausse est un critérium d'emblée. Dans la discussion que je supposais tout à l'heure sur le *devoir moral*, dans l'expérience que j'imaginais sur le *rôle d'une glande*, mes résultats sont faux parce que j'ai triché; mais ces résultats pourraient être justes. Il n'y a pas une absurdité foncière à les agréer comme tels, et leur fausseté peut vous échapper fort bien. La meilleure preuve qu'on en puisse donner, c'est que les erreurs physiologiques sont transmissibles et « perpétuables » de génération en génération. Pour cette raison, la vérité physiologique peut être « truquée ». Mais mon équation fausse ne peut être juste : sa fausseté est « obligatoire ». Aussi bien les erreurs mathématiques ne vivent pas. Et j'en veux tirer cette conclusion que la vérité mathématique ne saurait

être, à proprement parler, objet de fraude et de contrefaçon.

C'est une constatation à laquelle il faudra renoncer en entrant dans d'autres districts de la connaissance humaine.

Avec la science *philosophique*, nous restons dans le domaine des spéculations abstraites. Toutefois les « abstraits » sur lesquels on spécule ici ne sont déjà plus, à vrai dire, des abstraits essentiels, mais plutôt des abstraits secondaires, des abstraits dérivés, qu'on appelle des « concepts » et qui sont, après tout, des « extraits de concrets ». Nous restons aussi dans la méthode rationnelle. Mais le raisonnement qu'on met en usage, dans le cas échéant, n'a plus cette rigueur « fatale » que j'ai dû signaler plus haut; il est entaché de relativité et de complexité. Ses bases ne sont plus assises sur des postulats formels et indestructibles; sa trame n'est plus faite des mêmes lignes immuables et rigides, son filigrane est aux mailles plus lâches, et mal arrêtées; son jeu même fait appel souvent à des contingences multiples, étrangères à la raison pure, à des valeurs proprement concrètes qui lui sont incorporées du moins à titre de matériaux. Mais surtout, les opérations qu'il tente engagent bien souvent les instincts profonds, mettent en cause les inclinations, ébranlent les tendances, et remuent, pour mieux dire, les fonds affectifs de l'être. Pour toutes ces raisons, la sincérité du savant trouve déjà, en de pareils domaines, un terrain glissant.

Je m'imagine qu'une probité idéale dicterait au philosophe qui débute ce simple serment vis-à-vis de lui-même : « J'aborderai toutes questions, l'esprit libre et le cœur affranchi; je les aborderai sans me soucier de ce qu'on pense ailleurs, sans dessein préconçu d'affirmer une doctrine ou d'en nier une autre; je les aborderai dans l'abnégation et le détachement de moi, dussé-je douter de ce que je voudrais croire, dussé-je détruire même ce qu'il me serait doux de conserver; je les poursuivrai enfin sans me faire illusion jamais sur l'ombre que je laisse et sur les ténèbres qu'il faut dissiper encore, sur les horizons que je n'ai pu ouvrir et sur les lacunes que je devrais combler, sur les limites que je n'ai pas franchies et sur la distance qui me sépare toujours, malgré tout, de l'éternelle vérité que je cherche. » Il faut une indépendance tranquille, pour juger sainement, et l'on devrait retrouver, à la base des philosophies, cette disposition invariablement. Mais l'homme qui pense n'est pas

toujours sage, et le talent de méditer n'est point, tant s'en faut, l'exclusive prérogative des âmes quiètes et qu'aucune passion n'anime de ses feux. Le penseur hélas! est-il dégagé des vieilles servitudes humaines? Peut-il faire qu'il ne soit, de par son humeur, ni bilieux, ni lymphatique, ni sanguin? Peut-il faire qu'il ne soit, de par sa naissance, ni païen ni croyant, ni plébéien ni aristocrate? Et si ses réactions organiques, si ses croyances religieuses, si ses opinions politiques l'oppriment, quelle vérité sera celle qu'il mettra au jour sous le couvert impartial de ses théories? Obéissant à divers degrés aux impulsions personnelles qui lui viennent de l'éducation ou du caractère, il arrangera le Monde au gré de ses tendances et il prétendra cependant le traiter dans toutes ses doctrines de ce point de vue objectif et universel qui est le propre de la science.

Nietszche parle en plus d'un endroit de ces penseurs qui font mine d'arriver à leurs opinions « par le développement spontané d'une dialectique froide, pure, divinement insouciante », tandis qu'au fond « une thèse anticipée, une suggestion, le plus souvent un souhait du cœur, abstrait et passé au crible, est défendu par eux, appuyé de motifs laborieusement cherchés ». Il faut reconnaître que lui aussi tombe merveilleusement sous le reproche qu'il applique aux autres, et nul philosophe d'ailleurs ne saurait se flatter d'échapper d'une manière complète à l'écueil des tendances partiales. Ici les cartes qu'on met au jeu sont toujours à quelque degré pipées, et le vice de la situation ne varie guère : c'est le connu substitué par une pétition de principe à ce qui est l'inconnu, c'est le jugement supplanté par le préjugement.

La mise en œuvre des *raisonnements de justification* fait en somme tous les frais de cette logique empreinte d'affectivité qui vise à leurrer son auteur lui-même autant qu'à tromper ceux qu'il veut convaincre. Et ce qui distingue de tels raisonnements, c'est qu'ils ont une base essentiellement subjective et personnelle au lieu de rester objectifs et impersonnels; c'est qu'ils ont leur fondement dans l'homme raisonnant au lieu de le chercher dans l'essence des choses sur quoi il raisonne; c'est qu'ils reposent sur des « valeurs » toujours subordonnées aux tendances fondamentales du sujet, et toujours variables avec le sujet lui-même, au lieu de reposer de manière exclusive sur des éléments qui restent étrangers à l'individu et qui vivent en dehors de lui. De tels rai-

sonnements ne se laissent pas guider par les facteurs extrinsèques dont devraient dépendre leurs conclusions; c'est au contraire d'après leurs conclusions mêmes qu'ils groupent ces facteurs et se les subordonnent, c'est d'après les fins poursuivies qu'ils font choix de leurs moyens utiles. Et ces conclusions, par suite, sont déterminées d'avance, au moins virtuellement; ces fins prévoulues les guident immanquablement vers une vérité « à eux » et non point vers la vérité « en soi » qui est universelle.

Les égarements de ce genre ne sont pas également conscients; ils ne tombent pas également sous le coup de la critique. Ils ne sont pas également corrigibles non plus. Et par exemple, s'abstraire, pour philosopher, de son moi familial ou de son moi social, de son moi politique ou religieux, c'est chose difficile, mais c'est chose réalisable, en principe du moins. Par contre un homme peut-il s'abstraire de ce « tout soi-même » qu'on nomme le tempérament? Ce que les philosophes appellent leurs doctrines, c'est invariablement l'expression de tendances affectives déguisées sous le couvert d'une raison complaisante et souple. Ils discutent avec des idées, sans doute, mais c'est bien au travers de leur caractère qu'ils pensent; ils jugent la vie du dehors et c'est de leurs entrailles pourtant que sortent leurs conceptions de la vie. L'irréductible mensonge qui les guette, c'est de laisser, quoiqu'ils fassent, dans leurs systèmes raisonnés, la marque fatale et inéluctable d'un « chimisme » organique dont ils subissent l'impulsion par une loi de nature. Quand ils nous disent de la vie qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise, ils nous affirment simplement qu'ils l' « éprouvent » comme telle. C'est dans la matière dont ils sont pétris qu'ils découvrent leurs théories du Monde. Cette matière souffrante ou heureuse ils la mettent en dehors, habillée de logique, et les choses prennent ainsi la nuance qu'elle leur donne. Le philosophe ne prophètise guère, mais il se confesse tous les jours.

Et nous faisons tous comme le philosophe. Ne sait-on pas combien docile devient la logique pour légitimer notre humeur foncière ou pour expliquer nos dispositions actuelles? N'est-il pas vrai qu'à chaque instant de la durée nous voulons et nous savons découvrir dans ce qui nous entoure la raison naturelle d'une tristesse ou d'une joie qui n'existe qu'au fond de nous-mêmes? Rationaliser

au lieu de raisonner, ratifier des tendances profondes à l'aide de raisons spécieuses, consacrer par des vues de l'esprit les désirs du cœur, c'est toute l'existence humaine.

En passant de la philosophie aux sciences *historiques*, nous entrons déjà dans le terrain des spéculations concrètes, puisque l'histoire repose tout entière sur la notation des faits; mais nous tenons encore aux « abstraits » par plus d'un côté. L'observation prend ici, sans doute, un caractère d'utilité immédiate et fondamentale, mais le classement et l'appréciation générale des faits observés constituent en somme l'intérêt foncier de la question, de telle sorte que le raisonnement, sous la forme du sens critique, est l'outil précieux de tous les historiens. Il semble donc bien certain que dans ce nouveau domaine la complexité s'accroît et avec elle les chances de mutilation et de travestissement du vrai.

L'historien devrait surveiller sans cesse la valeur des sources où il puise et faire appel aussi à tous les documents capables de servir au sujet qu'il traite. Il devrait tenir compte intégralement de tous les faits, n'en omettre aucun et les retenir tous, quelques-uns d'entre eux fussent-ils très nettement contraires à la cause qu'il voudrait défendre et aux théories qu'il voudrait soutenir. Ces faits, il devrait enfin les interpréter sans humeur, sans passion, comme en s'oubliant et en s'abstrayant de soi-même.

La paresse de se documenter entraîne forcément une insuffisance des bases et par suite une altération de l'édifice total qui reste incomplet ou dénaturé. Cette négligence primordiale est, sous une forme très simple et d'ailleurs fréquente, une faute essentielle contre la plus élémentaire probité. Un historien non documenté, c'est l'équivalent d'un chimiste ou d'un physicien qui se place consciemment dans des conditions défectueuses pour tenter l'expérience qu'il va divulguer. Il arrive fréquemment aussi qu'en dépit d'une exacte et complète documentation les matériaux utilisés ne sont pas respectés, en raison de certaines habitudes mentales dont l'historien ne sait point ou ne veut point se départir. Et par exemple des esprits d'une logique outrée ont une propension regrettable à systématiser de façon arbitraire les faits qui se présentent à leur connaissance. Leur raison organisatrice supplée involontairement aux lacunes et aux discordances du réel, plutôt

que de les agréer sans plus. D'autres encore, entraînés par l'élan d'une trop brillante imagination, habillent les réalités de mille façons, sans le vouloir très positivement. Ils n'en font pas moins des « enjolivures » pour l'amour de l'art et parce qu'une belle page a pour eux plus de prix que toutes les vérités.

Mais la pénurie ou le mauvais emploi des matières premières n'est pas le seul écueil qui guette l'historien : c'est là du moins un écueil grossier et que son sens critique lui fera découvrir souvent. Un autre danger plus dissimulé, moins perceptible sans doute, mais tout aussi grave dans ses conséquences, peut venir des croyances reçues, des habitudes familiales, des accointances sociales, des opinions politiques et religieuses, de tout ce qui rend enfin les appréciations partiales et crée le « parti pris ». De nombreux livres d'histoire qu'inspire la passion, travestissent le vrai d'une manière étrange, et ce n'est pas toujours une besogne facile que d'aller discerner ce qu'il y a de volontaire ou bien d'inconscient dans cette tartuferie. Tous les degrés sont possibles et sont représentés d'ailleurs, depuis la bonne foi la plus absolue jusqu'à la plus ostensible malhonnêteté. La manœuvre la plus courante en pareille matière consiste à passer sous silence tel fait ou à le nier systématiquement. Ces cachotteries plus ou moins savantes représentent, comme disait Louis Blanc, les « hypocrisies de l'histoire ». Mais elles ne sont point toujours, il faut bien le dire, si saillantes qu'on pourrait bien le croire. Ce ne sont pas les événements qu'on escamote le plus facilement, ce sont certains côtés des événements. Un fait brutal ne se laisse guère éclipser en soi, mais il se laisse présenter sous l'aspect que l'on veut. Rien n'est si mal aisé que de rayer une page de l'histoire, mais rien n'est plus simple que de la traiter par le « maquillage » : il suffit de tenir les yeux clos sur certains détails et de donner tout le relief à d'autres, pour produire dans l'ensemble un certain remaniement favorable à telle cause ou à tel principe.

Quand les idées préconçues dictées par les sympathies ou les aversions n'interviennent pas spécialement, la partialité de l'histoire peut être encore mise en jeu par simple amour-propre, dès qu'il s'agit d'édifier une thèse. Combien d'auteurs ne veulent pas accepter qu'on puisse mettre en doute l'exactitude de leurs perspectives! Combien se comportent, après tout, dans leurs affirma-

tions et leurs négations, comme si leur observatoire était le centre du monde! Ce dogmatisme intolérant, il est vrai, ne trouve pas ici son unique placement. Il y est plus fréquent peut-être que chez le philosophe, car le philosophe a trop bien conscience que la vérité qu'il cherche est un peu partout sans être entièrement nulle part. Mais il n'y est pas plus en vigueur certainement que chez le médecin ou le physiologiste qui croit à la suprématie de ses doctrines ou à l'exceptionnelle importance de ses découvertes

C'est aux *sciences expérimentales* que se rattache particulièrement l'étude des phénomènes et c'est à elles que s'adapte par excellence la méthode empirique. Or cette méthode est basée sur l'observation, mais non point seulement sur l'observation spontanée qui se ramène à une simple constatation des faits tels qu'ils se présentent naturellement : elle implique aussi et surtout l'observation provoquée qui consiste à faire apparaître artificiellement les faits qui ne se présentent pas d'eux-mêmes, pour les étudier dans certaines conditions données.

L'expérimentation — c'est ainsi qu'on nomme cette « observation provoquée » — devra impliquer de la part du savant, physicien, chimiste ou biologue, des opérations mentales dont la complexité est encore plus grande que précédemment, et dont la sincérité, par suite, peut être mise en défaut plus que partout ailleurs.

L'expérimentateur le plus probe doit commencer — cela va sans dire — par se former une idée préconçue, et cette idée préconçue prend le nom d' « hypothèse ». Puis il provoque des faits pour contrôler cette idée préconçue ou cette hypothèse. Mais dès l'instant que les faits se révèlent, et de quelque manière qu'ils se révèlent, il doit les constater d'une façon passive, car à partir de ce moment les résultats de l'expérience deviennent pleinement assimilables à ceux de l'observation ordinaire. C'est seulement après cette constatation passive des résultats de l'expérience qu'il devra reprendre son attitude active, pour raisonner, pour comparer, pour juger en un mot si l'hypothèse se trouve infirmée ou bien confirmée par ces résultats, et pour tirer enfin de cette opération les conclusions générales qu'elle implique. Ainsi peut-on dire que l'*idée* est au début comme à la fin de toutes les expériences. Dans toute expérience on *imagine avant* pour formuler cette idée pré-

conçue que nous appelons une hypothèse et l'on *raisonne après* en vue d'interpréter d'abord, puis de déduire et parfois de généraliser. « C'est l'idée qui est le principe de toute invention, dit Claude Bernard, et l'on ne saurait l'étouffer ni la chasser sous prétexte qu'elle peut nuire » : voilà pour l'*imagination du début*. « Les faits sont les matériaux nécessaires, dit un peu plus loin le même physiologiste, mais c'est leur mise en œuvre par le raisonnement expérimental, c'est-à-dire la théorie, qui constitue et édifie véritablement la science » : voilà pour le *raisonnement de la fin*. On peut en déduire que le caractère empirique des sciences expérimentales n'est pas exclusif et que ceux-là seraient bien mal venus qui prétendraient en bannir l'idée. Mais, en matière de science expérimentale, l'idée doit être *asservie* et *mobile*. Toute idée qui émane de l' « esprit de système », toute idée qui veut dominer, qui tend à demeurer rigide, et se refuse aux déformations, est anti-scientifique par nature, car le doute doit être à la base de chaque expérience, et l'activité du savant requiert fondamentalement une complète liberté d'esprit. Toute idée qui se permet un choix et qui tente de subordonner les faits de l'expérience au lieu de se soumettre à leur exclusive et suprême décision, se montre opposée aux plus élémentaires conditions de la science, car l'idée doit appeler les faits, mais elle doit s'incliner devant eux dès qu'ils ont parlé. Le savant qui expérimente ne doit tenir à son idée qu'en tant qu'elle provoque une interrogation de la nature, mais aussitôt que la nature fournit sa réponse, il doit s'incliner devant les faits pour écouter ce qu'ils disent sans nul parti pris et pour se soumettre à leur décision sans nulle réticence. Cette idée qui lui a servi de guide, il doit être prêt à s'en départir si l'observation des phénomènes lui commande de la modifier ou de l'abandonner complètement.

Or il arrive qu'un savant tienne à son idée au point de la garder contre les résultats de l'expérience. Au lieu d'asservir l'idée préconçue à l'observation rigoureuse des faits, il subordonne les faits à l'idée. Il dirige la méthode expérimentale de façon à ce que l'expérience réponde invariablement aux résultats qu'il en attend, ou bien il applique à ces résultats une observation tronquée en y constatant les éléments qu'il avait prévus, et en fermant les yeux obstinément sur ceux qu'il avait négligé de prévoir. Dans le pre-

mier cas, au lieu d'interroger la nature, il répond pour elle; dans le second cas, il écoute incomplètement ses réponses et n'en retient que les fragments qui se trouvent concorder avec ses désirs. Qu'il y ait provocation artificielle des faits ou observation insuffisante de leurs résultats, il reste au bout de l'opération une erreur et il se cache derrière elle une malhonnêteté plus ou moins consciente, un défaut plus ou moins marqué de probité.

A la base de ces agissements, on retrouve les divers facteurs que nous connaissons : l'apathie qui néglige de placer l'expérience elle-même dans les conditions voulues et de réunir intégralement tous les éléments utiles à sa mise en œuvre, l'absence plus ou moins complète enfin de cette critique et de cette surveillance de soi qui doit mettre un frein à certaines tendances « organisatrices » d'une imagination désordonnée ou d'un esprit logique à outrance. De pareilles lacunes sont souvent conscientes, et toute négligence consciente devient, dans la recherche d'une vérité quelconque, l'équivalent d'un mensonge. Mais la passion est encore ici la grande instigatrice de l'improbité : non point la passion qui nous fait admettre certaines conclusions *pour ce qu'elles renferment* et parce qu'elles ont un contenu auquel nos tendances profondes sont intéressées, mais plutôt la passion qui nous attache à certaines opinions *parce qu'elles sont nôtres* tout simplement. Cette passion-là qui est la plus simple et la plus courante se nomme l'amour-propre et son résultat le plus commun s'appelle l'entêtement. Il arrive d'ailleurs que le savant est moins « entêté » par tendance à faire prévaloir sa théorie personnelle que par désir de porter atteinte à une théorie qui n'est pas la sienne. Mais le procédé en somme reste le même : il consiste toujours à diriger les faits ou à les accueillir d'une façon partielle et partiale, en écartant ou en négligeant tout ce qui se présente en faveur de la théorie qu'il s'agit de combattre. Le savant qui veut affirmer son moi en l'exaltant et celui qui veut l'affirmer en détruisant de parti pris ce qui lui fait ombrage, ces deux savants ne sont qu'un seul et même homme. Cet homme est sévère dans son examen, et nulle critique ne lui échappe, quand les résultats font opposition au système qu'il prône ou se montrent favorable à celui qu'il ne défend pas; il est indifférent au contraire et il s'empresse d'acquiescer d'emblée en glissant sur les circonstances les plus incertaines, quand les résultats

semblent confirmer ses idées ou porter atteinte à celles du voisin. De toutes façons vous lui direz avec Diderot : « Ton métier est d'interroger la nature, et tu la fais mentir ou tu crains de la faire s'expliquer ». Car de toutes façons il tient l'expérience « captive » ; il montre le côté qui prouve et voile celui qui ne prouve pas. Il trafique en un mot avec la nature parce que ses intentions ne sont point désintéressées et qu'il poursuit, sous un prétexte de vérité, autre chose que la vérité. Une telle science est, si l'on peut dire, déplacée de son axe ; elle s'achemine en dehors de sa destinée universelle pour servir les intérêts d'une étroite vanité. Elle émane d'un mensonge et consacre une erreur.

*
* *

Si l'on s'en réfère aux différents types qu'on vient d'esquisser — et je ne prétends pas avoir exposé une nomenclature complète des spéculations humaines — on devra reconnaître que la sincérité du savant réside tout entière dans un oubli constant de sa personne. Mais il faut bien comprendre qu'il s'agit seulement de la personne en tant que *but*, et non point du tout de la personne en tant que *force* et *moyen d'action*. Dans ce dernier sens, au contraire, la recherche de la vérité appelle justement le plus beau déploiement de toutes les sources d'activité du moi. Ce n'est pas la richesse du tempérament affectif ou l'ampleur des facultés imaginatives qu'il faut redouter chez le savant, c'est la direction insuffisante de ces acultés, ou l'application défectueuse de ce tempérament. Le grand danger pour le savant ce n'est pas de concevoir des idées personnelles et originales, c'est d'en être aveuglé. Il n'est pas question par exemple d'éliminer de la science l'« hypothèse » qui est un fruit de l'imagination et qui est absolument nécessaire d'ailleurs à la création scientifique, mais il reste à entendre seulement qu'on ne doit affirmer l'hypothèse qu'après l'avoir vérifiée en l'étayant sur des preuves solides.

Cette distinction n'est pas toujours faite, et beaucoup d'hommes de métier qui se tiennent pour de vrais savants, placent leur grande vertu dans le pouvoir de garder l'œil sec et le cœur impassible, comme si d'être incapable de vibrer et de s'enthousiasmer au besoin représentait un gage supérieur d'érudition et de bon sens critique.

Malheureusement, il ne suffit pas de ne rien sentir pour voir juste et savoir beaucoup, et ce n'est pas assez de vouer à l'illusion une haine facile, quand on se pique de regarder en face les horizons de vérité. Si l'homme de science que double très heureusement un tempérament d'artiste n'apporte pas dans ses opérations une très grande conscience et ne se surveille pas lui-même de la façon la plus rigoureuse, il est bien certain que ses propres dons l'entraîneront parfois dans un mauvais chemin. Il sera peut-être enclin à soutenir de pures hypothèses sans les vérifier ou à formuler des lois sans les contrôler par les procédés rigoureux de l'expérience; il aura sans doute quelque tendance à satisfaire *a priori* son désir d'harmonie, et il sera tenté de porter dans le monde objectif, avec une complaisance aussi dangereuse que coupable, les représentations bien coordonnées qui n'existent que dans son cerveau. Seulement, il est mauvais de généraliser de pareilles suspicions. Je veux bien qu'elles aient en principe un juste fondement, mais en fait elles servent plutôt la cause des tout petits esprits qui se consolent de leur indigence en mettant en avant sans cesse leur assiduité consciencieuse et leur sagesse un peu courte. On peut bien dire, au contraire, que le savant doit trouver dans les qualités de l'artiste un immense profit, si ces dernières n'excluent pas chez lui un esprit critique et une volonté tendue vers l'amour du vrai. Les qualités de l'artiste, en effet, ne se trouvent déplacées nulle part, car il n'est pas de spéculation qui ne donne place à l'art par certains côtés. Dès qu'on s'éloigne de la simple compilation, de l'observation immédiate ou de la stricte analyse pour se rapprocher de l'invention, de l'abstraction ou de la synthèse, il entre dans les opérations les plus rigoureuses un élément d'originalité propre qu'on ne peut contester, et je ne voudrais pas affirmer que dans la stricte analyse, dans l'observation immédiate et dans la simple compilation, il n'y a pas encore un fond personnel qui peut être de fort bon aloi, une marque de provenance qui colore sans rien altérer. Et plus simplement d'ailleurs tout homme qui travaille à construire une œuvre est à quelque degré un artiste. Or c'est « construire » que d'arracher à la nature les vérités qu'elle recèle, car dégager le vrai qu'elle tient enchaîné, c'est recréer après elle, et c'est repenser la pensée du Monde.

Pour pénétrer la valeur des facultés imaginatives chez le savant

il faut bien se dire qu'à chaque instant de la durée, il y a en dehors de la science actuelle un « *préscientifique* » toujours gros de notre science future. Ce qui sera scientifique demain ne l'est pas aujourd'hui, mais le fait qu'une matière n'est pas englobée dans la « science acquise » tend à la situer justement dans le domaine des recherches et par suite dans ce qui est proprement la « science en activité » la science à l'état « natif ». Et ceci me rappelle une phrase heureuse de Faguet : « Rien n'est plus objet de science que ce qui n'est pas scientifique ». Or ce « *préscientifique* » est alimenté sans cesse par je ne sais quelle divination intuitive qui plonge dans le rêve et dans l'illusion et qui doit y plonger, car l'illusion seule est immense et le rêve seul est éternellement fécond en trésors cachés. Pour être dans le cas de heurter par hasard un peu de vérité, il faut se mettre en campagne dans les forêts vierges où pullule l'erreur, et pour atterrir exceptionnellement vers quelque fragment de sagesse il faut savoir s'embarquer sans voiles sur les mers sans fonds, par tous les vents de la folie. Chez un Pasteur ou un Claude Bernard, vous découvrirez, à n'en pas douter, un pouvoir critique supérieur, mais vous devrez reconnaître une imagination prodigieuse d'abord.

Et maintenant, ce n'est pas assez d'avoir tout ce qu'il faut pour jeter la sonde et « provoquer » habilement la nature trop lente à rendre ses secrets. Il faut faire, à mesure qu'on avance, un état des lieux et ne pas aller croire que la vie s'arrête à la petite colline qui borne les regards. Il faut un jugement des valeurs qui prend le *réel* pour ce qu'il est et le *vrai* pour ce qu'il vaut, un bon sens des rapports qui met en place le butin sans erreur grossière des distances et des perspectives; il faut une vue de *par derrière le connu* pour situer le « certain », un éclairage de *par derrière le sensible* pour estimer bien le « phénomène »; il faut un regard dans la nébuleuse, un coup d'œil au halo qui nimbe le petit monde où nous existons et dont nous sommes sûrs. Par delà toutes les lois et tous les schémas qui fixent et rigidifient notre science humaine, il y a une sphère « *ultrascientifique* » répondant à des vérités plus vraies que toutes les vérités les mieux établies de la connaissance positive, et la grande marque du savant d'exception, c'est peut-être après tout de *se donner de l'air*. La vraie science a besoin, pour se développer, d'une atmosphère où l'on respire large, et je ne

conçois rien qui l'atrophie tant que le milieu anaérobie des cervelles étroites. En matière de science, il n'y a point de pire misère que d'enkyster le connaissable et c'est pourtant là ce que des hommes de bonne volonté regardent chaque jour comme leur « précision », leur « rigueur », leur « esprit critique ».

C'est que parmi ces hommes de bonne volonté, il y a les ouvriers de la science, et puis il y a les savants. On est un bon ouvrier quand on gratte son petit coin avec des mains propres et l'envie de bien faire. Quant au savant, lui, je ne me représente pas son petit coin. Fût-il d'ailleurs un grand « spécialiste » au sens ordinaire du mot, je ne puis voir en lui un « spécialisé ». Tout être qui se confine dans une portion exclusive des spéculations humaines, doit perdre de ce fait la notion précise des rapports, et cette notion des rapports, c'est justement la belle harmonie qui est le propre du « savant » digne de ce nom.

Des représentants très nombreux de la science apportent dans leur travail un esprit « convaincu » dont les convictions naïves sont assez voisines de celles d'un enfant qui ne doute pas que tout est sûr et que tout est achevé. Non contents de croire légitimement à des sciences nombreuses ayant chacune leur méthode et leur objet propre, ils croient à *la Science* tout court, comme d'autres croient au Bon Dieu, et ils comptent sur elle formellement pour expliquer de manière intégrale et définitive les origines et les destinées du monde. Ceux-là traitent fort bien de mystiques les esprits d'une autre envergure qui ont voué à la science un culte profond mais qui ne jugent pas pour autant que la vie entière lui soit réductible, et qui refusent d'en faire une autre *Religion*. Mais l'épithète ne pourrait-elle pas leur être attribuée en retour? Ne seraient-ils pas, eux, les vrais « mystiques », et, dans quelques-uns de ces petits savants, n'y aurait-il pas un Grand Prêtre? Il se pourrait bien. Et je ne connais rien, en tous cas, d'aussi étranger à l'esprit scientifique véritable, que ce cléricalisme de la science.

Les grands esprits doivent échapper cependant à cette illusion du « scientisme », et c'est leur force originale que de soupçonner foncièrement *tout ce qu'il y a de mensonge dans la vérité*. C'est leur distinction supérieure que de tenir fermement les vérités scientifiques les mieux démontrées pour de simples *fictions utiles* devant l'absolu et le transcendantal, et de ne pas être empêché par cela

de respecter ces vérités mêmes et d'y consacrer leur vie. De pareils hommes sont, au sens profond, les vrais « scientifiques ». Ils ont l'outil, et ils ont la compréhension de leur outil. Ceux qu'on nomme couramment les pionniers de la science n'ont souvent que l'outil. Ils s'en servent avec foi, mais sa connaissance leur échappe; ils traitent la science avec religion sans s'être jamais demandé quelle valeur en soi peut avoir la science. Et leur science par suite est forcément une science aux vérités étroites et dogmatiques, aux vérités inférieures, aux *vérités fausses*. A vrai dire c'est précisément cette ignorance au sein de leur savoir, c'est justement cette inclairvoyance dans leur activité journalière qui leur donne l'aisance et la promptitude nécessaires à l'accomplissement de leur tâche. Une critique de la science en fonction de la vie serait un obstacle, bien souvent, aux efforts qu'on lui donne. Ici comme ailleurs, en effet, « c'est la foi qui sauve » et rien n'est mieux que de croire à la science religieusement pour s'y consacrer avec énergie. Et puis on use d'autant plus librement d'un pouvoir qu'on ne s'inquiète pas de sa provenance, de son sens réel ni de son mécanisme, et c'est d'ailleurs une loi générale que la fonction est mieux assurée quand elle se traduit par l'automatisme. Le petit savant qui a fait son *credo* et qui croit aux vertus religieuses de sa science, celui-là sera tenu pour un pauvre esprit par le philosophe qui s'efforce de juger toute chose du point de vue élevé; mais en acceptant sans critique les droits imprescriptibles de cette science, il n'est point gêné pour se donner à elle tout entier. Ainsi peut-on dire que plus un esprit scientifique est pénétré de foi pour sa matière, moins il soupçonne sa relativité essentielle, et plus il est dans l'erreur foncière; mais plus aussi on le juge « scientifique » au sens très étroit du mot. Cet esprit-là doit être en effet d'un honnête garçon : il n'est pas, à coup sûr, d'un grand homme.

Ce n'est pas assez d'être un chercheur consciencieux pour avoir des droits au titre de savant. Ce qui fait le savant, et surtout le savant d'exception, ce n'est même point toujours une somme exceptionnelle de connaissances acquises et de matériaux amassés. Tel homme peut être un érudit dans sa partie qui ne dépassera jamais le domaine ordinaire des bons ouvriers. Ce qui fait le savant d'exception, ce sont surtout les grandes qualités de synthèse, la belle harmonie d'une âme qui féconde universellement

tout ce qu'elle touche, et qui place par surcroît les problèmes les plus arides dans je ne sais quel moule de grandeur aimable et avenante, en donnant aux matières les plus insipides une saveur intense, en frappant en un mot au sceau de sa propre effigie originale et puissante les vérités anonymes qui, dans d'autres mains, fussent restées stériles et sans vie. C'est qu'en dépit de toutes les apparences, la marque des grands spécialistes n'est point dans une faculté spéciale de l'homme mais bien dans l'homme tout entier. Il faut que le savant « déborde » sa science. Garder le « contact de l'infini » c'est une façon de « sincérité transcendante » qui est l'enseigne propre du génie.

*
* *

Ce n'est donc nullement par le déploiement de facultés imaginatives trop hardies ni par le concours de propensions artistiques dangereuses que les opérations scientifiques, sous quelque forme qu'elles se présentent, sont menacées dans leur probité. Autant vaudrait dire que la richesse est appauvrissante. Le jour où les hommes cesseront de divaguer, leur sagesse sera bien près de finir, car il faut s'égarer vingt fois pour trouver la route, et nulle vérité n'est possible qui ne soit devancée par plus de cent erreurs. Le péril c'est bien plutôt le régime raréfiant des cervelles « en vase clos » et des esprits secs au geste étriqué, c'est je ne sais quoi d'*avare* dans le tempérament qui arrête tout essor, entrave tout élan, et « ferme la fenêtre ». Aussi bien les pires ennemis de la sincérité, en matière de science, ne sont peut-être pas les ennemis conscients : les plus à craindre vivent en silence : La *suggestibilité* d'abord et le *négativisme* ensuite, deux pouvoirs opposés, dispensateurs l'un et l'autre des formes *a priori* de la foi et du scepticisme : voilà les forces qui ruinent chaque jour le bon sens critique. L'une de ces puissances asphyxiantes est entretenue dans l'esprit des jeunes par les errements de la « science officielle » et l'autre éclôt dans l'esprit des vieux sous la forme de cet entêtement spécial qu'est le *misoneïsme*.

Le préjugement — et j'entends ainsi l'anticipation illicite du *credo* sur l'expérience et sur la raison — le préjugement n'implique pas toujours à son origine un manque de sincérité conscient, car il peut avoir son départ très involontaire dans le respect de la doc-

trine d'autrui et l'obéissance naïve à la tradition. L'adoration mal comprise de l'autorité en est une cause assez ordinaire, et cette cause tend à s'accroître à mesure que la science devient plus complexe. Parce que le domaine est immense, chaque individu ne peut songer à en vérifier pour sa propre part tous les recoins : il doit accepter des propositions affirmées par d'autres et chercher en elles un appui pour aller de l'avant; mais de ce que le domaine est immense, il résulte aussi que les vérités léguées, ayant moins souvent l'occasion d'être vérifiées, devraient entraîner, par suite, une plus grande défiance. Ainsi les mêmes conditions qui rendent obligatoire l'acquiescement à l'autorité, rendent cet acquiescement plus dangereux et moins désirable. En conséquence, il n'est pas rare de voir aujourd'hui les erreurs les plus grossières se propager de livre en livre, ou s'éterniser à travers le crédit aveugle dont jouissent naturellement les porte-voix officiels.

Il faut bien l'avouer : un homme pourvu de ce crédit a le pouvoir de nous persuader les choses les moins vraisemblables. Comme tout le monde redoute les efforts que réclamerait un contrôle sérieux et comme personne d'autre part n'est disposé à reconnaître en soi un fond d'ignorance, il en résulte que chacun confirme l'erreur, et lui donne un passe-port de plus. Le préjugé du mérite s'attachant aux hommes « arrivés », leurs doctrines, justes ou fausses, ne manquent pas de faire des prosélytes. Le résultat, c'est que l'on se dispense de critique et qu'on vient sans plus d'examen grossir tout bonnement le nombre des adeptes. Et par ce cercle vicieux les erreurs vont leur train, se greffant les unes sur les autres et se fortifiant mutuellement. « Le maître l'a dit » : voilà les prémisses d'un raisonnement arbitraire qui aboutit presque toujours à cette conclusion prématurée : « cela est ». Une telle prévention tenant lieu de croyance absolue et *a priori* est une façon de foi. On ne peut donc en somme la taxer de mensonge, à moins qu'elle ne déguise une intention malsaine de flatter ou simplement de ne point froisser une autorité consacrée dont on veut gagner les faveurs, ce qui serait d'ailleurs une forme banale de l'hypocrisie. Hors ce cas nettement défini, le culte abusif de la connaissance transmise et l'aveugle vénération de la science officielle ne peuvent guère se juger du point de vue moral. Il s'agit là d'une superstition, non point d'une malhonnêteté. Mais cette superstition, il convient de la déraciner

par les moyens les plus énergiques, vu les conséquences qu'elle entraîne dans les milieux de plus en plus nombreux où l'autorité officielle ne traduit nullement la valeur des gens. On doit le dire très haut dans un temps de pléthore où le « mandarinat » porte en maintes carrières des fruits médiocres encore qu'honorés : le respect aveugle de l'autorité est un grand obstacle au progrès de la science. Et ceci n'est pas pour prêcher révolte. Il faut avoir pour les hommes la vénération qu'ils méritent, et rien n'est si digne de vénération profonde qu'un bon maître. Mais un homme n'est pas plus un dieu qu'une science n'est une religion. Il n'est point d'investigation qui vaille sans indépendance complète d'idée directrice, et douter des autres comme de soi-même, doit être la devise de tout homme qui cherche la vérité.

S'il est fort à propos de se prémunir contre les causes de généralisation téméraire et d'affirmation hâtive, il n'est pas moins indiqué de se garder des refus obstinés. On se trompe quand on *croit* d'avance et l'on se trompe aussi quand on *nie* automatiquement et comme par réflexe. L'évolution mentale explique, chez le vieillard, cette négation obstinée. Le vieillard est hostile aux innovations par nature, et pourrait-on dire, par nécessité. Chez lui, en effet, des habitudes intellectuelles se sont organisées de longue date qui se laissent difficilement entraver. Les perceptions actuelles d'ailleurs ne se font plus avec autant de force, au lieu que toute l'activité se reporte aux représentations de jadis ; les images nouvelles sont lentes à se fixer, au lieu que les anciennes revivent et prennent tout le relief. Mais la vie affective n'est pas toujours étrangère à de pareilles erreurs. Après une carrière d'efforts méritoires et d'incontestable honnêteté, on a vu des hommes soutenir contre l'évidence les théories qu'ils ont édifiées naguère et qu'une science nouvelle dément aujourd'hui. N'est-ce pas en effet tout leur moi passé qui succombe dans cet écroulement? On peut le croire en jugeant de fort loin, et c'est là, pourtant, une erreur grossière. Il n'est rien, dans la science, qui ne soit immortel et périssable à la fois. Chaque étape franchie par la science se greffe sur la précédente et la nie en se greffant sur elle. Toute acquisition nouvelle en implique une autre qui la devance et dont elle procède, mais qu'elle abolit dès qu'elle vient au jour. Et la trame ininterrompue des démolitions et des reconstructions, c'est

la matière même du grand édifice total dressé vers l'avenir indéfiniment. Ainsi les œuvres ne durent pas, et leur mémoire pourtant est immarcescible : elles s'immortalisent par leur grandeur même et non point par ce qu'il en reste. Nul effort n'est vain, nulle théorie ne peut être oubliée, nulle découverte n'est négligeable, car il n'est pas un effort qui n'ait eu pour fin l'éclosion certaine d'un effort nouveau, pas une théorie qui n'en ait étayé de plus précises et de plus vraies, pas une découverte qui n'ait fourni à d'autres plus neuves leur indispensable appui. Dès qu'un homme aborde la science, il prend l'engagement sacré de « renoncer » sans cesse, et, dût-il voir, en mourant, son œuvre entièrement détruite, son dernier geste s'il le veut beau, sera de porter la pioche qui va mettre en ruine le fruit de ses labeurs et l'objet pour lequel, peut-être, il avait usé durant de longues années le meilleur de soi-même.

*
* *

Le mensonge, en matière de science plus que partout ailleurs, a des conséquences lointaines dont il tire toute sa gravité. La suggestion d'une erreur scientifique est un crime social, car elle fausse le savoir humain dans ce qu'il a de plus universel, et marque dans la voie du progrès un temps perdu irrémédiablement. Présenter comme juste une hypothèse fausse ou donner simplement comme certaine une hypothèse qui ne l'est pas, c'est entraîner cette dernière à devenir une loi sur quoi on se guidera pour formuler de nouvelles hypothèses et pour établir d'autres lois encore. Les choses se perpétueront ainsi jusqu'au jour où l'on constatera que cette pièce de l'échafaudage est truquée. Alors il faudra la détruire. Mais il faudra démolir aussi tout l'échafaudage qui s'est édifié sur elle : il faudra rayer tout ce qu'elle supportait; il faudra nier enfin tout ce qu'elle permettait jadis d'affirmer.

Ici — on doit le reconnaître — l'imposture véritable n'est pas fréquente, et la science est plus éprouvée par des négligences malheureuses ou des complaisances coupables que par des « faux » commis en toute connaissance de cause et dans l'intention expresse de duper. C'est dans les pénombres de la subconscience que s'opèrent d'ordinaire les tricheries si préjudiciables aux fins qu'elle poursuit.

S'utiliser tout entier et faire abstraction de soi-même, déployer toutes ses forces vives et ne point transparaître dans ce déploiement, c'est le double idéal d'une attitude scientifique. De très rares esprits savent garder vis-à-vis de leur moi ce mélange de largesse et de sévérité qui restreint l'écart et qui ouvre les voies immenses à la fois. Quelques-uns ont grand'peine à s'abstraire d'eux-mêmes. D'autres, plus nombreux, croient que de s'en abstraire est leur seul devoir.

Et, après tout, cela revient à cette simple remarque : il n'est pas ordinaire d'être un savant; il est plus rare encore d'être un homme.

Dr Dromard.

RECHERCHES SUR LA THÉORIE DES VALEURS

(*Suite et fin* [1].)

VI

Nous voici arrivés au seuil des valeurs morales. Ce sont celles qui jugent toutes les autres car c'est d'après elles que se jugent nos préférences et que nous disons si ce que nous avons préféré méritait en effet de l'être. Tous les jugements moraux sont des jugements de valeur.

Et tous supposent avant eux un jugement de valeur dont ils dérivent, c'est celui que nous portons sur la vie. *Is life worth living*? le titre du livre de Hurrel-Mallock : la vie vaut-elle d'être vécue, ou autrement dit, la vie a-t-elle une valeur positive? telle est la question à laquelle est suspendue toute la morale. Car il est bien clair que si la vie ne vaut pas la peine qu'on la vive, si l'existence n'a point de valeur, il ne saurait y avoir aucune raison qui nous oblige à vivre, il ne saurait non plus y en avoir qui nous oblige à observer les lois de la vie. Qu'est-ce en effet qui peut fournir une raison à une action quelle qu'elle soit? N'est-ce pas que cette action ait une valeur, c'est-à-dire qu'elle soit susceptible de produire un bien, un bien quel qu'il soit, un bien de l'intelligence, une vérité ou un bien de la sensibilité, un plaisir ou un bien de la volonté, un acte de courage ou d'énergie? Mais si la vie en elle-même ne vaut pas, si le bilan de ses biens et de ses maux laisse infailliblement un passif, l'acte de vivre ne peut produire aucune valeur, il n'y a donc pas de raison de vivre. Et il n'y a non plus aucune raison d'observer les lois de la vie, puisque c'est en suite de ces lois mêmes que se produit l'inévitable faillite. Au contraire, s'il pouvait y avoir une obligation, la seule conduite qui pût être raisonnable au sein de l'universelle déraison consisterait à aller au rebours des lois de

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

la vie, à la diminuer, à la restreindre, et finalement à l'éteindre. Atténuer le mal, essuyer les larmes et verser sur les plaies saignantes le baume de la pitié, ce n'est là en face du mal de vivre qu'un décevant et inutile palliatif, et s'il entre dans cette miséricorde quelque chose de raisonnable, la seule vraie et décisive manière d'agir raisonnablement doit être de supprimer la vie même. La morale de la pitié, de l'ascétisme sans espoir et de l'universel suicide est la seule qui découle et puisse découler du pessimisme. C'est une morale de négation, qui par l'action tend à l'inaction, une morale toute négative.

Toute morale positive au contraire présuppose l'optimisme ou tout au moins le méliorisme. La vie a une valeur positive; si elle n'est pas la meilleure des vies possibles, tout au moins le bilan des biens et des maux se solde par un actif. Il y a donc une raison de vivre et, puisque ce sont les lois de la vie qui produisent cet actif, il y a une raison de se soumettre à ces lois.

Quelle est la nature du bien qui, tout compte fait, constitue l'actif de la vie? Ce n'est certainement pas un bien abstrait qui, insensible et non-ressenti, ne serait pas reconnu comme tel par la sensibilité. Les vieux métaphysiciens disaient : *Ens, verum et bonum convertuntur*. Tout être est vrai, tout être est bon par cela seul qu'il est être. Et comme ils définissaient la vérité par la conformité à l'essence ou à la législation, il est bien évident qu'aucun être ne pouvant être hors des lois qui le font être il fallait de toute nécessité que l'être, pour être, possédât la vérité qu'ils lui attribuaient. Tout de même ils appelaient *bien* cette conformité aux lois essentielles; aussi, pour la même raison que tout à l'heure, l'être ne pouvait-il manquer d'être bon, de posséder la bonté ainsi définie. Par le jeu des définitions cette conversion des trois termes n'était guère qu'une simple tautologie. Mais si l'on s'avise de donner au mot *bien* ou *bon* un sens véritablement spécifique, il faut de toute nécessité y faire entrer un élément d'agrément sensible. Et alors, le bien, le bon ainsi entendus ne se trouvent plus convertibles avec l'être. Le bien ne correspond plus à aucune définition intellectuelle abstraite, il faut y faire entrer cet élément sensible indéfinissable que l'on appelle plaisir, agrément, jouissance, ou satisfaction. C'est cet élément qui seul donne aux choses de l'intérêt et les constitue valeurs. Les choses valent dans la mesure où elles nous

plaisent, où elles nous agréent, où elles nous satisfont. Ce sont les valeurs sensibles qui sont à l'origine de toutes les autres et les autres ne valent que dans la mesure où elles sont appréciées et ressenties.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait de valable que le plaisir, ou la jouissance, c'est-à-dire l'instant passager durant lequel les satisfactions sont senties avec plus ou moins de vivacité. Il y a quelque chose qui vaut plus encore, c'est la durée, l'organisation solide des états qui sont liés à des agréments. C'est cette organisation qui donne naissance à des jouissances d'ordre de plus en plus élevé et qui méritent d'autant plus la préférence, jusqu'à ce que dans la vertu s'établisse une organisation définitive où l'on éprouve, avec la perfection achevée de l'être, la félicité suprême, la béatitude, le bonheur. Ce qui confirme ce que nous avons déjà reconnu plus haut, que le plaisir ou la jouissance et finalement le bien est ce qui est conforme aux lois de la vie. Ce qui est normal est bon, ce qui est anormal est mauvais. C'est de ces considérations et non pas en suite d'un jeu logique de définitions que l'on est en droit d'identifier le bien avec l'être, de dire que l'être est bon, que la vie est bonne, a une valeur.

Les valeurs vitales se proportionnent à l'importance de chacune de nos activités dans la vie. Et sans doute il n'y a aucun moyen de convaincre l'impulsif, l'homme déraisonnable ou peu imaginatif qui ne peut se représenter l'avenir assez vivement pour contrebalancer les désirs présents, l'homme anormal en un mot, qu'il doit sacrifier le présent passager à un avenir durable, le moins important au plus important, mais l'homme normal, celui que l'on nomme raisonnable parce qu'il jouit de l'équilibre moyen de ses facultés, est apte à comprendre que les plaisirs du goût, par exemple, valent moins que le bon état de l'estomac et qu'il faut par suite éviter la gourmandise, que la satisfaction de désirs très vifs peut porter le trouble dans un ménage, propager une onde redoutable de douleurs et que par suite il faut se la refuser. On peut alors raisonner sur les préférences, établir par la raison le préférable, l'ordre des préférences devant suivre celui du préférable et le préférable devant être gradué d'après l'importance des satisfactions qui fondent les préférences, d'après la hiérarchie des lois organiques. C'est ainsi que le goût vaut moins que la digestion et celle-ci

à son tour vaut moins que l'équilibre organique. La vie étant la raison d'être de toutes les fonctions, chaque fonction doit être subordonnée à la vie et la fonction à son tour étant la raison d'être de l'organe, l'organe doit être subordonné à la fonction. C'est de cette considération du fondement rationnel des préférences que naît toute la morale. Tant qu'on se borne à établir l'ordre des préférences physiques, on ne fait qu'établir nos devoirs par rapport à notre corps, devoirs de conservation, devoirs de perfectionnement. Mais on découvre par cela même ce que c'est que la morale, en découvrant ce que c'est que le devoir. Le devoir consiste à suivre dans l'ordre des préférences les jugements de la raison : la fin vaut plus que les moyens, l'ensemble plus que les parties. Ce jugement de valeur a pour base l'expérience de l'importance des satisfactions diverses, mais ce qui le sanctionne et consacre son autorité, c'est la joie intérieure que nous éprouvons à le formuler. Il y a, à le faire, à le sentir vrai, une satisfaction intime, semblable d'une part à celle que nous procure la découverte du vrai purement intellectuel, et d'autre part plus prenante parce que ce jugement nous apparaît comme ayant pour nous l'intérêt pratique le plus important comme le plus immédiat. C'est là ce qui fait la force du ζῆν ὁμολογουμένως φύσει, du *Sequere naturam* des vieux moralistes. « La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître. » Pascal ajoute : « Parce que en désobéissant à celui-ci on est malheureux, tandis qu'en désobéissant à la raison on est un sot. » Mais il devrait ajouter que la sottise qui se connaît telle est le plus grand des malheurs. Or, c'est celle de l'immoral conscient. Ordonner raisonnablement des représentations abstraites et sans intérêt pour nous donne déjà de la joie, la joie est bien plus profonde quand on sent que les représentations dont la raison assure toute l'organisation sont celles-là mêmes qui peuvent nous garantir l'intégrité, le développement, la perfection de notre vie ! Dans l'observation des lois organiques il y a une double joie, d'abord celle qui résulte de ces lois mêmes, ensuite celle qui résulte de la loi de la raison. C'est cette dernière joie dont Spinoza disait qu'elle existe dans la douleur même, quand nous savons que cette douleur vient de Dieu.

L'abstraction nous permet donc de découvrir la législation rationnelle dans les actions les plus simples de notre vie organique. Et

dès ce moment il nous apparaît avec une évidence impérieuse que cette législation rationnelle pratique fournit la mesure de toutes les évaluations et décide par là même de la valeur de tous nos actes. Grâce à elle nous savons ce qui, à chaque moment, est préférable et doit être effectivement préféré. Cette législation exprime notre devoir-être, elle est le Devoir. Les applications que la conscience sait en faire à chaque instant de délibération réfléchie constituent nos devoirs. Il suffit, en effet, que, au cours de notre vie, nous nous arrêtions à réfléchir, pour que nous sentions que les états présents de notre vie contiennent en eux l'avenir, que les actes qui vont être vont résulter de ce présent, préparés et déterminés par lui. Car notre vie n'est pas morcelée ou fragmentée par les divisions artificielles de nos mesures du temps, elle forme un tout solidaire et continu. Or, dans la délibération nous concevons que diverses actions sont possibles, nous nous représentons ces actions diverses, nous sentons chacune d'elles prête à émerger dans le réel, pour peu que nous cessions de réfréner les tendances qui la préparent, les désirs qui l'appellent, pour peu que nous-même nous penchions en sa faveur. Cependant parmi toutes les actions possibles et qui toutes nous sollicitent par leur valeur, valeur de plaisir sensible ou d'agrément sentimental, une seule paraît valable pour la raison, c'est-à-dire que la raison ne peut admettre comme conséquent de notre état actuel qu'un certain état qui dépend de notre volonté décisive. La raison lie notre présent à cet unique avenir de telle façon que cet avenir, que cet acte nous paraît le seul vraiment et foncièrement préférable; c'est cette liaison, ce conditionnement rationnel d'une seule possibilité de l'avenir par notre présent qui constitue à chaque instant notre obligation. La conscience morale n'est autre chose que le sentiment de ce préférable en droit, quel que soit en fait le préféré, de cette obligation ou lien rationnel entre notre présent et notre avenir. Ainsi ce qui fait la valeur de la décision morale c'est sa conformité à l'ordre de la raison. Est préférable le rationnel, est bon le préférable par cela seul qu'il est préférable. C'est donc l'ordre ou la loi de la raison qui fait toute sa valeur. D'où il suit rigoureusement que cet ordre est supérieur à tous les autres, qu'il vaut par lui-même, que rien autre ne fait sa valeur. Ainsi se vérifie la thèse kantienne que le Devoir est un absolu qui n'a besoin d'aucun fon-

dement pour être solide, d'aucune raison étrangère pour s'établir et se justifier. Qu'est-ce qui, hors de la conscience, pourrait autoriser et justifier la conscience? Et quelle que soit l'autorité à laquelle on essaie de faire appel, ne faut-il pas d'abord que la conscience la reconnaisse pour qu'elle se sente obligée? Qu'elle la reconnaisse par elle-même, en vertu de sa loi propre et par suite qu'elle l'investisse? Si l'on veut dire que cette investiture, la conscience ne la peut donner arbitrairement, qu'elle est obligée de la donner, cela est certain, mais elle n'est obligée qu'en se conformant à ses propres lois. C'est de la même manière que la conscience se sent liée dans son intérieur. L'autonomie de la conscience est la condition même de la conscience et de la moralité. La conscience trouve en elle la législation qui l'oblige, cette législation est la loi de la volonté qui pour être vraiment volonté doit estimer les valeurs selon ce que prescrit la raison. De même que dans l'ordre de la connaissance la raison se justifie elle-même et ne peut rien admettre qui ne soit ajusté sur elle, de même dans l'ordre de l'action l'obligation issue de la raison pratique se justifie elle-même et ne peut juger que d'après ses propres lois. Et par cela que la volonté raisonnable est une valeur absolue, elle est aussi une fin en soi. Étant supérieure à tout elle ne peut se réduire à être sacrifiée à autre chose. Ce qui veut simplement dire que l'ordre moral est supérieur à tout et qu'à aucun prix le devoir ne doit être transgressé.

Si en effet la raison sert à la vie, la vie à son tour ne tire sa valeur que de la raison. Car un être raisonnable, s'il venait à sacrifier sa raison à sa vie, se sentirait si dépourvu et si misérable que cette vie maintenue ou conservée à ce prix lui paraîtrait tout à fait sans prix, au-dessous de la valeur, il la jugerait indigne d'être vécue. C'est ce qu'exprimait avec éloquence le poète :

> Summum crede nefas animam praeferre pudori
> Et propter vitam vivendi perdere causas.

C'est une vaine querelle que l'on a faite à la pensée profonde de Kant lorsqu'on lui a objecté que le Devoir absolu faisait entendre ses ordres à la manière d'un tyran dont le même poète nous traduit ainsi l'injonction :

> Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

Le Devoir, en effet, considéré comme la loi de la volonté raison-

nable, n'est pas hors de la raison ou sans raison, il est l'expression de la raison même; étant la législation de la Volonté, il ne peut admettre une volonté arbitraire, capricieuse, tyrannique, c'est-à-dire en réalité sans loi. Cette loi de la volonté n'est autre que la règle du préférable et de l'observation des valeurs. Et de même, de ce que le Devoir ne dépend pas d'un bien considéré comme extérieur, il ne faut pas inférer que le Bien ne saurait être que la suite d'un commandement sans raison. Nous venons de voir au contraire que ce qui constitue la raison pratique, l'ordre du devoir, c'est le choix obligatoire entre les valeurs, l'obligation de la préférence du préférable. Sans le bien il n'y aurait pas de devoir, mais sans le devoir, sans l'ordre rationnel des préférences, correspondant à la hiérarchie des valeurs, le bien moral n'existerait pas, car le bien moral c'est cet ordre même. Supprimez la moralité, il est clair qu'il n'y a plus de bien moral; or, si vous supprimez le devoir il est évident que vous supprimez du même coup la moralité. Et ce bien moral issu du devoir a toutes les qualités du bien : sa privation produit l'inquiétude, la tristesse, le malheur; sa présence se traduit par la paix, la joie, la béatitude entière de l'âme.

Certains théologiens chrétiens se sont parfois indignés contre une théorie qui paraît soustraire la conscience morale à la dépendance vis-à-vis de Dieu et qui paraît tendre à mettre au contraire Dieu sous la dépendance de la conscience morale. Il doit sembler en effet scandaleux de dire que le devoir se suffit et ne relève que de lui-même. Ces mêmes théologiens admettent cependant que la raison spéculative se suffit et n'a besoin de s'appuyer sur rien autre que sur elle-même. Ils sont bien obligés de l'admettre puisque c'est un dogme que « la raison humaine peut connaître avec certitude l'existence de Dieu » et ils sont les premiers à reprocher à Descartes d'avoir fait un cercle vicieux quand il s'appuie sur la véracité divine pour cautionner toutes les démarches de la raison. Ces théologiens reconnaissent donc l'autonomie, l'indépendance de la raison théorique. Or, comment ne voient-ils pas qu'en passant de l'ordre spéculatif à l'ordre moral le problème reste exactement le même? De même qu'on n'établit l'existence de Dieu que par la raison, de même on ne peut établir le devoir d'obéir à Dieu que sur la conscience morale ou sur le sentiment du devoir. Et de même que c'est notre raison théorique qui seule peut discerner quels sont les attri-

buts métaphysiques qui peuvent convenir à Dieu c'est aussi notre conscience morale qui discerne les attributs moraux. Bien plus, c'est la conscience morale qui a contribué à éliminer de l'idée de Dieu un certain nombre d'attributs qui ne scandalisaient pas nos pères. Nous refusons désormais de reconnaître à la divinité le droit d'aimer des mortelles comme un Jupiter ou de se venger à la façon d'un tyran vulgaire et méchant. Notre Dieu ne peut pas ne pas être raisonnable. Il doit l'être. Ce n'est ni sa puissance, ni son intelligence qui lui confèrent un droit à l'obéissance. Il ne tire ce droit que de sa valeur. Depuis Platon et depuis le christianisme Dieu est considéré comme étant la valeur suprême, il est le Bien, la Bonté, l'Amour. Et l'idée que l'humanité s'est faite des dieux a changé en même temps que changeait l'idée qu'elle se faisait de la valeur.

*
* *

Être capable de constater d'abord les différences de valeur, puis de conformer ses actes à cette évaluation, de préférer le préférable, avoir pour loi d'agir ainsi selon la valeur, c'est être raisonnable, c'est être moral, c'est aussi valoir. C'est une valeur et la valeur la plus haute que d'être soumis aux lois de valeur. De là la valeur incomparable de la puissance morale, de la personne, l'infinie valeur effective de la vertu. Car il y a dans l'agent moral deux valeurs fort différentes : la valeur effective des actes produits, la valeur de puissance productrice. Cette valeur de puissance se mesure à ce qu'on peut faire, à la valeur et au nombre des actes dont elle peut être la cause dans l'avenir, et comme la difficulté, le danger qu'il y a à accomplir certains actes exige plus d'énergie, la puissance morale prend une valeur plus grande devant le danger, pourvu qu'elle en triomphe, il y a donc une valeur à vivre dangereusement, ainsi que le dit Nietzsche. Cependant si le danger était tel que la puissance se trouve vaincue, son effort dans l'entreprise ne pourrait compenser sa faillite dans le succès; le courage est une valeur ainsi que la hardiesse, la présomption est une non-valeur, et de même la folle témérité. Nietzsche n'a pas tout à fait tort, mais ils n'avaient pas tort non plus les moralistes qui rappelaient : *Qui amat periculum in ipso peribit*, celui qui aime le danger y

périra. Car la valeur de la puissance morale dépend aussi de ses résultats, et non seulement de sa propre attitude comme cause mais aussi de ses effets, de sa production, de son rendement effectif.

La valeur morale se présente ainsi sous un double aspect : la valeur de l'agent considéré comme puissance de production, la valeur des actes réalisés par l'agent. Mais il faut aussi remarquer que la valeur de l'agent contient à son tour deux éléments : 1° la puissance indéfinie, indéterminée de l'agent indépendamment de toute actualisation même intérieure de cette puissance, comme elle se trouve, par exemple, chez l'enfant qui vient de naître, qui pourra agir seulement plus tard, qui ne l'a pas fait encore, cette valeur est telle qu'elle confère un droit à l'enfant et impose des devoirs à ceux qui l'entourent, elle est en lui sans être proprement sienne, elle est de lui sans être à lui, il n'est encore un être moral qu'en puissance, mais cela suffit pour qu'on reconnaisse en lui une valeur qui s'impose non seulement aux égards, à la considération, mais au respect dans le sens plein que Kant donnait à ce mot; 2° une première détermination tout intérieure de cette puissance, ce que l'on peut appeler une intention ou une attitude morale, c'est-à-dire le dessein plus ou moins ferme, plus ou moins arrêté d'agir, d'user des puissances dans telle ou telle direction, pour telle ou telle fin, de telle ou telle façon, selon telle ou telle maxime. C'est de ces attitudes que naissent ensuite les actes. Mais c'est aussi, d'ordinaire, l'habitude des actes qui, grâce à la réflexion, engendre les attitudes. Ainsi un enfant se laisse aller au plaisir ou à la paresse, il prendra l'attitude abandonnée du voluptueux et du paresseux; un autre réagit énergiquement contre ses défauts ou ses désirs, il prendra l'attitude vigoureuse de l'homme d'action. S'ils devenaient moralistes le premier professerait une théorie voisine de l'épicurisme, le second une théorie voisine du stoïcisme. Car si nos attitudes trahissent nos habitudes, ce sont nos attitudes que nous érigeons en systèmes et c'est de nos actes que sort d'ordinaire toute notre philosophie. Nous agissons d'abord et nous nous efforçons après de justifier nos actes par nos théories, chacun faisant la théorie de soi-même.

C'est ainsi que chaque école de moralistes a préconisé quelque attitude particulière. Ces attitudes sont tantôt purement formelles comme l'attitude de force en tension des stoïciens, tantôt à la fois

matérielles et formelles, comme l'attitude d'obéissance à la volonté de Dieu, chez les chrétiens. Elles sont assez nombreuses et la plupart des discussions portent sur leur valeur respective. Ce qui fait la vanité de ces discussions c'est qu'elles ne distinguent pas entre la valeur des attitudes en elles-mêmes et la valeur des actes qui paraissent dérivés de ces attitudes. Il se peut par exemple que l'attitude d'énergie ordonnée par les stoïciens ait une valeur véritable sans que l'on soit obligé de considérer sa femme et ses enfants comme de simples vases de terre susceptibles de se briser; il se peut de même que l'attitude du calcul recommandée par Bentham soit excellente sans que toutes nos actions puissent donner lieu à des évaluations arithmétiques exactes; il se peut enfin, car il serait facile d'allonger la liste de ces exemples, que l'attitude d'héroïsme préconisée par Nietzsche ait une beauté morale sans que les précautions de la prudence soient interdites.

Pour ne prendre qu'un exemple de ces sortes de valeurs mêlées, considérons un moment en quoi consiste la valeur du sacrifice. Un sacrifice est une perte volontaire de valeur d'où résulte une certaine douleur. Si vous ne regardez la chose que de ce biais vous serez à peu près infailliblement amené à dire que le sacrifice comme tel est déraisonnable parce qu'il n'est pas valable. Tout héroïsme inutile paraît condamnable. Cependant que de héros paraissent s'être inutilement sacrifiés! Et c'est précisément pour cela que l'humanité les vénère et les place au rang des héros. D'où peut venir cette étrange appréciation, que l'on estime comme souverainement valable un acte qui n'a eu pour effet que d'anéantir de la valeur? D'ordinaire le sacrifice n'est une perte volontaire de valeur que pour récupérer ou bien pour sauver une autre valeur que l'on estime plus grande. On perd pour gagner ou bien pour faire gagner. Dans le premier cas la valeur qu'on veut acquérir au prix de la sacrifiée doit revenir à l'auteur même de l'action, comme quand on fait diète pour obéir au médecin, alors ce n'est pas un sacrifice c'est un calcul. Dans le second cas, le seul où il y ait vraiment sacrifice, on perd une valeur qui nous appartient afin qu'autrui puisse acquérir une autre valeur, pour lui épargner un mal, pour lui procurer un bien, comme celui qui se prive de manger pour donner aux autres du pain. La juste définition du sacrifice paraît donc être : la perte volontaire d'une valeur pour qu'autrui

profite de cette valeur ou d'une autre que cette perte doit produire. Ce qui fait la valeur du sacrifice c'est, en outre de la valeur nouvelle que produit la valeur perdue, la bonté de l'homme qui sait être pleinement homme, c'est-à-dire qui sait voir, en dépit de l'égoïsme dans son prochain un autre lui-même et quand on se sacrifie à des causes impersonnelles, la vérité, la justice, la valeur consiste à proclamer au prix des valeurs que l'on sacrifie, la valeur souveraine de ces grandes causes. Tout cela n'est pas vain ni inutile. La valeur que l'on perd ne vaut pas aux yeux de la raison celle que l'on acquiert par la perte même. Mais le sacrifice inutile, le geste par lequel, sans espoir de vaincre, le soldat se fait tuer, ou, sans espoir de soulager ni de guérir, le médecin s'acharne auprès du lit d'un pestiféré, est-il possible de justifier l'admiration qu'ils inspirent? Si l'on ne considère que le rendement de l'acte il est évident qu'on ne le peut pas, cependant l'acte est héroïque et valeureux. Sa valeur consiste uniquement en celle qu'il confère à celui qui l'accomplit. Par ce détachement de lui-même il proclame que la fatigue ou que la vie ne sont rien au regard de fins plus hautes. Et bien qu'ici les fins matérielles manquent il ne devient que plus évident que l'égoïsme est vaincu, qu'aucune autre fin n'est poursuivie que le droit à l'affirmation hautaine qu'il faut s'immoler à certaines fins. La valeur de l'acte est dans l'inexistence de tout calcul, dans l'annihilation de tout égoïsme. C'est un acte inutile mais admirable, ce n'est plus le nom de « moral » qui paraît lui convenir, il mérite celui de « beau », l'attitude est belle et le geste est héroïque.

A côté de cette valeur qui résulte des intentions et détermine les attitudes, les actes eux-mêmes réalisés ont aussi leur valeur propre. Ici, ainsi que j'espère avoir pu le montrer ailleurs,[1] la valeur n'est plus proprement morale, elle est avant tout sociale. On confond d'ordinaire les deux sortes de valeurs, et l'on dit d'un acte qu'il est moral dès qu'il est socialement bienfaisant, qu'il est immoral par contre dès qu'il est socialement malfaisant. Est qualifié immoral tout ce qui est anti-social. Ce qui revient à dire que cette évaluation des actes ne se fait que d'après leur rendement social. D'où il suit que ce rendement ne peut être justement

1. *Morale et société*, c. II, in-12, Bloud.

évalué que si on peut découvrir les désirs qui lui correspondent et leur appliquer la seule commune mesure objective des valeurs que nous connaissions, c'est à savoir le prix, la valeur économique, la monnaie, l'argent. Tous les rendements sociaux sont susceptibles de s'acheter et de se payer. Ce qui en eux n'est pas susceptible de se payer, ce qui ne s'achète ni ne se vend, ou bien suggère à ceux qui veulent en profiter le désir de payer un prix, c'est alors une valeur de commodité, d'utilité, de jouissance, réductible à des éléments de valeurs sensibles, ou bien produit dans l'esprit de ceux qui peuvent en profiter un sentiment d'admiration ou dans l'âme des producteurs une intime satisfaction, on apprécie alors la valeur de la puissance susceptible de créer des valeurs, par exemple l'intelligence, l'habileté, le désintéressement, le courage, le dévouement. Parmi ces valeurs il en est qui sont morales, telles sont les trois dernières. Celles-ci sont à la fois les plus satisfaisantes pour celui qui les possède et les plus constamment appréciées par les autres. C'est qu'elles ne sont pas seulement des puissances de valeur, elles ont par elles-mêmes une valeur positive. L'intelligence, l'habileté, peuvent être tournées à toutes fins, servir à assurer l'ordre, à suivre les lois ou bien à échapper à l'ordre, à tourner les lois; au contraire le désintéressement, le courage, le dévouement ne sont tels que par leur conformité avec les lois les plus hautes, l'ordre le plus essentiel; en face de ces vertus tout être humain se sent non seulement en sécurité, mais en confiance et en joie, il se sent comme protégé, réchauffé par le rayonnement bienfaisant de l'ordre.

C'est par là que doivent se réconcilier les moralistes qui n'accordent de valeur qu'aux intentions et ceux qui ne consentent à évaluer les actes individuels que d'après leur rendement social. Aux yeux de tous les moralistes qui, à la suite du christianisme et de Kant, font dépendre la valeur de l'acte humain de la maxime d'après laquelle cet acte est produit, de la fin poursuivie, de l'intention préconçue, la valeur morale paraît se réduire à quelque chose de tout individuel et intérieur. La valeur dépend alors tout entière de la mise en accord de la volonté de l'agent moral avec la loi telle qu'il la conçoit et la comprend et comme c'est par cette volonté même que l'accord se réalise, cette volonté se confère à elle-même sa valeur. Et c'est là ce qui la rend tout à fait inestimable. Mais il est de toute évidence, et on l'a souvent constaté, que l'on peut, si

on se trompe, faire le mal avec les meilleures intentions, ce qui fait dire au fabuliste :

> J'aime mieux un franc ennemi
> Qu'un bon ami qui m'égratigne.

Il y a là certainement un véritable danger. Car nos actes moraux ne s'arrêtent pas à nos décisions intimes, ils prolongent leurs conséquences à l'extérieur, et si, en suite d'une erreur, ils ne sont pas conformes à l'ordre, la bonté intime peut s'invertir et devenir à l'extérieur malfaisante. A l'intérieur il suffit de vouloir se conformer à la loi pour lui être vraiment conforme, cette conformité toute formelle suffit à constituer la moralité, mais pour l'extérieur il est nécessaire que la conformité matérielle vienne compléter la conformité formelle. Il serait cependant inexact de dire, comme on l'a fait quelquefois, que du point de vue social, les réalisations seules ont de l'importance tandis que les intentions n'en ont pas. On voit en effet le Code pénal se préoccuper en plus d'un article des intentions des auteurs de faits délictueux ou criminels, les enfants s'excusent souvent de leurs méfaits en disant : « Je ne l'ai pas fait exprès », et tout le monde est porté à excuser le mal fait sans intention alors même qu'on en souffre; on n'apprécie guère l'auteur involontaire d'un bien; on regarde comme doublement mauvais le mal fait avec une intention perverse, comme doublement bon le bien qui dépend de la volonté. Et socialement on a raison. Car la bonne intention est par elle-même une puissance de bien; même dans ses insuccès, elle ne cesse pas de l'être, et la mauvaise intention, même à travers ses insuccès, est une puissance génératrice de mal. Le bien ou le mal réalisés contrairement à l'intention ne sont que des accidents singuliers et passagers, l'intention dénote quelque chose de général et de permanent. Dans le premier cas c'est comme un peu d'eau qui se trouve malfaisante ou bienfaisante, dans le second cas c'est la source même qui est salutaire ou empoisonnée. On est donc en droit de dire que si l'intention détermine à elle seule la valeur proprement morale, elle n'en a pas moins une valeur sociale qui ne saurait être négligée.

La valeur de l'intention va ainsi beaucoup plus loin que les actes particuliers qu'elle conditionne. Elle est en effet la première condition de l'incorporation de tout l'être intime à la loi morale, de ce

qu'on pourrait appeler la réalisation du moi moral, du caractère permanent de moralité qui fait proprement la valeur morale d'un homme. Cette valeur étant en effet essentiellement constituée par la conformité de la volonté à la loi, il suffit que l'homme ait éprouvé en lui-même la valeur de cette conformité pour qu'il s'aperçoive nettement de la préférence qu'elle mérite en face de toutes les autres valeurs. D'autre part, la loi qui le constitue à titre d'être individuel, point d'aboutissement d'une série d'êtres dans l'univers, point de départ au moins possible d'autres séries, est celle-là même qui s'impose à lui, par suite, chaque fois qu'il obéit à sa loi, il se réalise d'autant plus lui-même, l'intention qu'il a de suivre sa loi, l'effort qui vise à réaliser l'intention, le font être soi autant qu'il se peut. Il développe et intensifie sa vie, il travaille à la porter au degré le plus élevé de développement et d'intensité. Il se recrée à chaque moment et par la conformité volontaire aux obligations qui résultent de sa constitution même à titre d'individu, voulant constamment que son avenir soit tel que l'exigent, avec les déterminations de son passé, les raisons les plus profondes de son être, s'efforçant pour réaliser cet avenir, il a d'être et de vie tout ce qu'il peut posséder. Il arrive ainsi à la vertu supérieure, et non seulement à la sagesse par ses actes, mais à la sainteté véritable par la constance qu'il met à se maintenir en harmonie avec la loi. C'est la suprême valeur, celle qui consiste non seulement à être, non seulement à se vouloir, mais à se réaliser. Être vertueux c'est vouloir être soi-même; être sage, c'est tâcher de l'être; être saint, c'est y réussir.

*
* *

C'est cette valeur de nos puissances morales qui nous confère nos droits. Qu'est-ce en effet que le droit? N'est-ce pas essentiellement le rapport rationnel d'une valeur à son appréciation? Pour avoir un droit quelconque, il faut posséder une valeur. Ce qui ne vaut rien n'est digne de rien, n'a droit à rien. Pour juger, par exemple, qu'un enfant a droit à la vie, que ce droit impose à ses parents le devoir de conserver cette vie, à tous les hommes le devoir de la respecter, il faut estimer que cette vie a une valeur plus grande que les soins qu'on lui consacre ou que les actes dont on

s'abstient en vue de la respecter. Partout où il y a une valeur, il y a une exigence de la raison qui réclame que cette valeur soit appréciée et évaluée à son prix. Tout droit résulte d'une valeur, réciproquement toute valeur donne naissance à un droit. On se demande si le droit tire son origine du devoir ou si c'est au contraire le droit qui donne naissance au devoir. Les autoritaires veulent qu'on n'ait que le droit de faire son devoir; le bien seul, d'après eux, peut conférer à l'homme des droits. On n'a pas le droit de faire le mal, on n'a qu'un seul droit, celui de faire le bien. Ainsi selon cette doctrine la liberté elle-même n'est pas respectable, il n'y a de respectable que la liberté du bien, le devoir tire son origine du bien, et il n'y a de droit que là où il y a dépendance vis-à-vis d'un devoir. A quoi les libéraux viennent répliquer que la liberté a une valeur en elle-même et par elle-même, que son originalité lui confère un droit au respect et qu'il n'y a d'autre devoir que celui qui résulte du respect des droits. « Le droit, disait Proudhon, c'est la liberté se saluant de personne à personne. » D'où l'on a conclu qu'il y avait un droit à la liberté de choix et par suite un droit à l'erreur et même un droit à faire le mal. Ces dernières formules sont évidemment non seulement exagérées mais tout à fait fausses. L'erreur ou le mal étant des non-valeurs n'ont certainement aucun droit. Et la liberté ne saurait en tirer aucun non plus de son originalité. Rien ne vaut que par sa valeur. Une force par elle-même ne vaut que par son rendement. C'est pour cela que la force par elle-même ne saurait avoir aucun droit. Toute force qui peut en maîtriser une autre a le droit de la maîtriser, de s'en servir comme d'un moyen, si ces deux forces ne sont que force, c'est-à-dire énergie dynamique, puissance de produire du mouvement. Une force ambiguë telle que la liberté ne saurait non plus avoir aucun droit, simplement parce qu'elle est force ou parce qu'elle est ambiguë. Si ceux qui reconnaissent en l'homme l'existence de la liberté s'accordent à lui reconnaître des droits, c'est non pas parce que la liberté est force ou parce qu'elle est force libre, mais parce que cette liberté est une puissance morale, parce que, pouvant se tourner au bien ou au mal, elle fait de l'homme un être moral, c'est-à-dire capable de se conférer à lui-même une valeur, par sa libre décision. La démonstration a été faite cent fois : il ne saurait, en dehors de la liberté, y avoir de valeurs morales, il y aurait une catégorie du bien et du

mal, de l'utile et du nuisible, du bienfaisant et du malfaisant, la catégorie de la moralité n'existerait pas. A ce titre donc, comme condition des valeurs morales, la liberté vaut et mérite d'être respectée. Et son droit s'impose. L'agent libre a le droit d'être respecté et respecté dans l'exercice même de sa liberté. Son mérite, sa valeur morale dépendent de sa liberté même. Les risques du mal sont liés aux chances du bien. Pour avoir les chances il a le droit qu'on lui laisse courir les risques. Il n'a pas le droit de mal faire, mais il a le droit de choisir entre le bien et le mal. Le contraindre, le forcer au bien, c'est lui enlever ce droit qui fait sa valeur comme agent moral. Il y a là tout ce qu'on peut dire en faveur des libéraux. Mais il faut qu'ils reconnaissent que la liberté ne vaut que par sa moralité possible. Ce qui vaut, ce n'est pas la puissance d'être immoral, mais uniquement la puissance d'être moral. Or, comme être moral c'est obéir au devoir, il s'ensuit que le droit reconnu à la liberté ne lui vient que par rapport au devoir dont l'agent libre doit être le serviteur. Même pour le libéral le droit de la liberté ne se conçoit que par une relation avec le devoir. L'homme n'a pas seulement le droit de faire son devoir il a aussi le droit de pouvoir avec les chances et les risques inséparables les uns des autres se conférer à lui-même un mérite, une valeur vraie en choisissant librement le devoir. Ce qui crée le droit, ici comme partout, c'est donc la valeur finale, et comme le devoir n'est devoir que par sa valeur même, ou, comme on dit, par le bien qu'il ordonne, il s'ensuit qu'en fin de compte c'est la valeur ou le droit qui est à l'origine de toutes les actions morales. La morale est la science de nos valeurs intérieures et toute la moralité ne consiste qu'à se conférer à soi-même de la valeur, à se rendre plus-valant. Jadis on disait : à se rendre meilleur. Et c'était la même chose. Le droit existe parce que la valeur vaut et le devoir n'est que l'ordre reconnu par la raison comme apte à amener la réalisation des valeurs.

On a dit souvent que toute nouvelle morale apporte une table nouvelle des valeurs. Et les apparences donnent raison à ces idées. Le *Sermon sur la montagne* enseigne un véritable renversement des valeurs. Les béatitudes proclamées par Jésus sont aux antipodes de celles que recherchaient autour de lui les païens et même les juifs. Ceux-ci disaient : Bienheureux les riches, Jésus répondait :

Bienheureux les pauvres; on reprenait : Bienheureux les forts, les puissants, les jouisseurs; Jésus répliquait : Bienheureux les faibles, les justes, les purs. On admirait les superbes et Jésus proclamait la supériorité des humbles. De même aux sophistes triomphants, aux Anytos qui par leur force avaient condamné Socrate, Platon répondait : le juste sur la croix est plus heureux que l'injuste sur le trône. Spinoza, le paganisme renaissant, Nietzsche renversent de nouveau les valeurs chrétiennes : ils condamnent l'humilité, la résignation, le repentir, la continence, l'abnégation, la mortification, ils reconnaissent comme valeurs l'orgueil, la révolte, la constance, la jouissance, l'affirmation de soi-même, l'expansion vitale. Au lieu de l'amour on proclame la haine féconde.

Et durant cette lutte la vie fait elle-même le tri des valeurs. On peut avancer que tout ce qui a été regardé comme valable a en effet une valeur. Une philosophie tout autre que la philosophie chrétienne devrait reconnaître la valeur de l'humilité ou de la résignation, voire de la mortification. Et la philosophie du chrétien ne peut contester la valeur de la dignité, de la fierté, du courage ou de la vie. Le mot par lequel Spinoza croyait condamner tout l'ascétisme chrétien : « La vie doit être non une méditation de la mort, mais une méditation de la vie » ne fait qu'exprimer au contraire l'essence de cet ascétisme. On ne peut pas construire une doctrine morale solide en renversant les valeurs, en niant des valeurs de vie, aucune doctrine morale ne vaudra qu'autant qu'elle saura reconnaître à chaque valeur éprouvée et reconnue par une âme humaine sa place et son rang dans l'ordre et la hiérarchie des valeurs. Toute fin capable de mettre en branle une volonté contient en elle quelque valeur : même dans la haine, même dans le crime, même dans le mal une âme de valeur et de bonté se trouve enfermée comme il y a dans toute erreur une âme de vérité.

Rien de ce que les hommes ont considéré comme valable n'est sans valeur : force, puissance, domination, richesse, plaisir, tout cela est bon, et tout cela vaut mais cela ne vaut que sous condition, sous réserve, cela vaut comme élément et moyen de vie, comme ingrédient de vertu. Ce qui fait la divergence des systèmes de morale, c'est la valeur que les moralistes ont attribuée aux fins diverses poursuivies par l'humanité; la question du souverain bien, c'est-à-dire de la valeur des valeurs, est toujours, en dépit des appa-

rences, celle qui a dominé toute la morale. Kant lui-même, lorsqu'il met le Devoir au-dessus du Bien, ne fait pas autre chose que dire, ainsi que nous l'avons vu, que le devoir est la suprême valeur. Et cela n'est pas étonnant si la morale n'est autre chose que la science du préférable, de ce qui doit être préféré, c'est-à-dire en définitive, puisqu'on ne peut préférer sans avoir au préalable évalué, la science des évaluations et par suite des valeurs.

VII

Par la beauté nous entrons en communion avec une valeur qui augmente notre joie en même temps qu'elle rehausse notre valeur propre; par la moralité nous acquérons toute la valeur que nous pouvons nous donner nous-mêmes, la religion, les sentiments religieux donnent-ils à l'homme quelque valeur et par là même y a-t-il ou n'y a-t-il pas de valeur d'ordre religieux?

On peut se demander et on se demande tous les jours si la religion en elle-même a une valeur et ce que vaut telle ou telle religion. En quoi peut consister d'abord la valeur de la religion?

Pour que la religion ait une valeur il faut et il suffit que les croyances, les sentiments religieux, les observances et les pratiques du culte confèrent à un être humain une valeur qu'il n'aurait pas eue sans ces croyances, ces sentiments et ces pratiques.

La première recherche qui s'impose est celle de ce qu'il faut entendre au juste par *religion* et par *religieux*. Qu'est-ce qui est religieux et qu'est-ce qu'une religion? Les définitions de ces deux mots sont très nombreuses et il ne saurait être ici question de les énumérer toutes pour les critiquer. Il semble cependant que l'on puisse appeler *religieux*, toute croyance, tout sentiment, toute action par où l'homme se regarde, se sent ou se montre dépendant vis-à-vis de forces dont il admet la réalité mais qu'aucune démarche rationnelle de l'esprit ne peut atteindre complètement, soit pour en proclamer l'existence, soit pour en faire connaître la nature exacte. Il y a un mystère et l'homme est sous la dépendance de ce mystère, tel paraît bien être le fond commun de toutes les conceptions religieuses. On peut appliquer cette définition à tous les cultes, aussi bien au totémisme des sauvages qu'au spiritualisme des chrétiens.

De là vient l'opposition de la science et de la religion, de la raison et de la foi. Toute découverte scientifique, toute lumière rationnelle est une conquête sur le mystère, d'où il peut sembler que la science et la raison tendant à dissiper le mystère, elles doivent tendre aussi à dissoudre la notion de la religion, à absorber le domaine de la foi. Et cela serait vrai si le monde ne présentait pas d'énigmes, si la synthèse de l'univers était réductible par une analyse continue à des éléments tout à fait intelligibles. C'est pour cela que l'adversaire le plus décidé — le seul décidé — de l'idée religieuse est le matérialisme mécaniste. Il ne semble pas que ce système soit, aujourd'hui surtout, près de s'imposer. — Par le fait seul que les pratiques religieuses, les prières, les rites du culte, ont pour but de nous rendre favorables des puissances mystérieuses, étrangères, supérieures à la raison, ou tout au moins hors de ses prises directes, il s'ensuit que ces pratiques, ces prières, ces rites reposent sur des croyances qui ne sauraient venir à l'homme de son propre fonds, de ses expériences personnelles ou de sa raison : ou il les fabrique lui-même, à son insu, par son imagination, ou il les reçoit d'un enseignement, d'une tradition; construction imaginative inconsciente ou tradition, c'est toujours, de façon ou d'autre, révélation. Et finalement le but de cet enseignement, de cette révélation, c'est de mettre l'homme en relation avec le mystère pour arriver à l'élever au-dessus de sa condition, de lui fournir des forces qui lui manquent naturellement soit pour éviter le mal, soit pour acquérir le bien. Tout phénomène spécifiquement religieux est un phénomène où l'homme se montre comme aspirant à se dépasser lui-même. Par ses actes religieux l'homme prétend atteindre au surhomme, faire de la vie humaine quelque chose de surhumain. Voilà pourquoi il n'y a pas et il ne saurait y avoir de religion philosophique, de religion naturelle, pourquoi la religion du Vicaire Savoyard ou le déisme de Voltaire ne sont que de plates philosophies.

Par suite toute religion positive est un système de croyances, de sentiments, de rites ayant pour but de surélever l'humanité. Le surnaturel, la révélation, le miracle sont des éléments essentiels de toute religion. Ce que l'homme ne peut faire seul, la religion lui dit comment il peut le faire avec le secours des dieux. Le rêve de l'humanité, d'atteindre à la plus haute puissance, à la plus haute

perfection, fût-elle même impossible, est un idéal religieux. La religion permet de regarder l'impossible comme possible. Les aspirations humaines de dominer toute force, de pénétrer tout mystère, de ne s'arrêter dans la quête de la science, de la puissance et du bonheur que dans la perfection du connaître, de l'agir et du jouir, constituent l'homme à l'état d'aspirant perpétuel à la divinisation. L'homme ne se contente pas d'être homme, il souhaite, il veut encore être dieu.

Toutes les religions ont pour but, de façon ou d'autre, de faire participer l'homme au pouvoir, à la science ou à la béatitude des dieux. La plupart de ces religions mettent par leurs pratiques les dieux au service des volontés de l'homme. Pour cela il n'est besoin que de participer à de certaines cérémonies, de pratiquer certains rites; mécaniquement, en vertu de ces rites, de ces cérémonies, l'effet se produit; les dieux ne sont que des instruments dont l'homme se sert pour dominer la nature. Ce sont là des religions de la nature ou de la matière, elles comprennent toutes les sortes de paganismes. En face de ces religions, on trouve la religion de l'esprit, la seule qui dise à l'homme que les dieux ne sont pas à son service, mais qu'il doit être lui-même au service de la divinité en sorte qu'ici l'essence de la religion consiste bien moins en rites, en pratiques ayant pour but de s'asservir la divinité que dans une disposition intime du cœur où l'homme fait sienne la volonté de Dieu. *Fiat voluntas tua*! Telle est la prière spirituelle, celle qui en elle contient toutes les autres, comme elle comprend tous les rites et renferme tous les dogmes. L'homme ici ne cherche plus la surhumanité ou sa divinisation par une subordination de la nature et de la divinité même à ses propres volontés, il ne se surélève qu'à la condition de se soumettre, de ranger sa volonté à l'ordre de Dieu. Il ne se sauve qu'en se perdant.

Ceci expliqué, peut-on dire que les croyances religieuses comme telles ont une valeur? Peut-on énoncer des jugements de valeur sur les diverses croyances? Peut-on dire que la religion vaut, peut-on dire que telle religion a plus de valeur qu'une autre?

En fait d'abord y a-t-il des valeurs religieuses constatées? Existe-t-il des actes de valeur positive ou négative tels que l'on puisse dire que leur valeur ou leur non-valeur résulte de leur caractère religieux? Il semble qu'on ne puisse le nier. On trouve la religion

à la source des plus hautes inspirations, des plus bienfaisantes de l'humanité. N'y eût-il eu au monde qu'un Vincent de Paul ou un P. Damien on aurait le droit de regarder les croyances religieuses comme génératrices de valeurs humaines. La vie des saints est un recueil d'actes dont la plupart sont d'une valeur incontestée et un grand nombre de saints sont aussi reconnus sans conteste comme de très valeureux exemplaires d'humanité. Les sacrifices les plus nobles qu'offre la vie des héros, comme la constance de Régulus ou la bravoure de Léonidas, ont en eux-mêmes quelque chose de religieux. C'est à quelque chose de mystérieux que se sacrifie Régulus en voulant être fidèle à la parole donnée; c'est à cet être souverain et mystérieux qu'il désigne du nom de patrie que s'immole Léonidas. Mais par contre on peut remarquer que certaines religions peuvent ordonner à leurs adeptes de commettre des actes bas, grossiers et criminels même, comme les sacrifices à Astarté ou à Moloch. Ce qui a rendu sacrés certains de ces actes, en dépit de l'horreur qu'ils pouvaient inspirer, peut-être à cause de cette horreur même, c'est bien le mystère au nom duquel ils prétendaient s'imposer. Et ainsi, s'il y a des religions bienfaisantes il n'est pas douteux qu'il y en ait aussi de malfaisantes. Ce qui jusqu'ici ne nous autorise pas à dire que la religion, par son essence, ait une valeur effective et spécifique. Du mystère qui n'est que mystère tout peut sortir.

Si nous considérons maintenant en lui-même le sentiment religieux il semble bien que par cela seul qu'il pousse l'homme à se dépasser surtout dans le sens de la perfection, ce sentiment ne peut qu'être bienfaisant. Il n'est pas bon que l'homme sente des limites à ses puissances d'agir, d'aimer, de connaître ou de sentir. Pasteur, dans son discours de réception à l'Académie française, a admirablement développé cette pensée. Le tourment de l'infini n'a pas seulement produit les plus beaux cris poétiques de l'humanité, il constitue aussi l'aiguillon d'inquiétude et de désir qui pousse les hommes, malgré les conseils de la sagesse, à ne pas se contenter de ce qu'ils possèdent. C'est par là que l'instinct religieux, indirectement, est le ferment du progrès humain. Une aspiration obscure vers la toute-puissance, vers le bonheur achevé et sans fin qui doit en être la suite emporte sans cesse l'homme. Il faut dominer la nature, l'asservir à nos besoins, la plier à nos caprices.

Il faut aller toujours plus loin, toujours plus vite, toujours plus haut. Il faut augmenter le bien-être, faire reculer la maladie, éloigner la vieillesse, dompter le malheur et enfin vaincre la mort. Arriver à la vie éternelle, être dieu. Ce rêve obscur de l'humanité, les pères de la pensée moderne l'ont osé concevoir avec netteté et formuler avec précision. Bacon et Descartes ont été également convaincus que l'homme, par ses propres forces, par la science, arriverait à se rendre bienheureux et immortel, bienheureux, disait Descartes, par la morale et immortel par la médecine. L'homme peut ainsi se conquérir le Paradis, se créer un ciel et se faire dieu. Sans cette perspective future d'un bonheur éternel et infini jointe à la conviction qu'il peut naturellement l'atteindre, l'homme aurait-il marché si vite dans la voie progressive des découvertes et des triomphes sur la nature?....., Or, si

Une immense espérance a traversé la terre,

si l'homme a vu se lever les perspectives des paradis éternels, n'est-ce pas au christianisme, qu'il est redevable de ces perspectives?... Cependant il faut reconnaître que la conviction que l'homme peut par lui-même, par les seules forces de son intelligence et de son vouloir conquérir ces paradis et remplir ces espérances est une conviction irréligieuse, car c'est nier le mystère et sinon nier Dieu du moins le regarder comme insignifiant. Ainsi le progrès humain dans la civilisation moderne est le produit de deux facteurs, l'un irréligieux l'autre religieux; sans doute si le premier eût manqué, il est possible que le progrès scientifique et industriel eût été moins rapide, peut-être tout à fait nul, car qu'importent les vérités naturelles à qui possède les clartés divines et qu'importe le bien-être de la vie présente à qui est assuré à brève échéance des béatitudes célestes? Mais si le facteur religieux eût aussi manqué, si la parole de l'espérance infinie n'avait jamais été prononcée, il est aussi bien possible que les enseignements de la sagesse épicurienne ou stoïcienne ou bouddhiste même eussent étouffé avec tout désir toutes les chances de progrès. Car toutes les philosophies purement rationnelles sont d'accord pour reconnaître que le secret du bonheur consiste, sans chercher plus loin ni viser plus haut, à se contenter de ce que l'on a. En fait l'espérance religieuse, en inspirant des désirs inassouvis et sans

cesse renaissants dont la force faisait taire la voix même de la sagesse prudente, a donc été un ferment de progrès, a créé des valeurs et par suite a été, est encore une valeur.

Il y a certainement là un illogisme, car d'une part l'homme veut se dépasser lui-même et réaliser en soi quelque chose sur quoi il est impuissant et d'autre part il prétend se passer de la force qui lui permettrait de se dépasser, mais cet illogisme théorique n'en a pas moins sa valeur pratique, d'autant qu'aux yeux de ceux qui le professent ce n'est même pas un illogisme, car ils sont convaincus que l'homme est capable de se dépasser lui-même. Il n'est pas absurde de soutenir que l'homme peut faire durer indéfiniment sa vie et la maintenir en santé et en bien-être. Il n'en reste pas moins vrai que ces aspirations à la vie et au bonheur éternels n'apparaissent historiquement qu'après le Christianisme, qu'elles paraissent bien en sortir et qu'il paraît équitable de les inscrire à l'actif de la religion.

Mais ce n'est pas là que se trouve peut-être la principale valeur du sentiment religieux. Où sa valeur peut paraître incomparable, c'est dans les services qu'il peut rendre pour donner aux actions humaines une cohérence, une tenue qui, sans lui, risquerait de leur manquer. Ces services sont de deux sortes : par les premiers, le sentiment religieux empêche l'homme de perdre de sa valeur; par les seconds, il pousse l'homme à se donner une plus value.

Si l'on compare l'état d'esprit d'un croyant à celui d'un incroyant il semble bien que l'on doive dire que le croyant trouve dans ses croyances des réserves de force qui lui permettent d'éviter plus aisément de mal faire, de faire plus aisément son devoir. Le croyant est en effet persuadé que le Législateur moral qui lui interdit tel acte ou lui ordonne tel autre est le témoin continuel de sa vie morale, de ses plus secrètes pensées : on peut tromper les hommes, mais on ne trompe pas Dieu. Il est d'ailleurs convaincu qu'une sanction infaillible et juste suivra inévitablement son action. Comment pourrait-il ne pas puiser dans le sentiment de cette présence constante, dans la crainte des châtiments, dans l'espoir des récompenses, des forces qui l'aident à résister aux tendances immorales, à réaliser les actes moraux? Il est difficile au psychologue de ne pas admettre la fécondité bienfaisante et par suite la valeur de ces sentiments.

Il est vrai qu'on peut soutenir — et plusieurs moralistes n'ont pas manqué de le faire — que l'homme serait plus moral et aurait par conséquent encore plus de valeur s'il accomplissait le devoir sans s'inquiéter d'aucune autre appréciation que de celle de sa conscience et sans autrement penser aux récompenses et aux punitions, sans autre crainte que celle de mal agir, sans autre espérance que celle de vivre bien. On pourrait contester la réalité psychologique et même la possibilité pratique d'une telle vertu; elle paraît plutôt idéalement construite que réellement observée. Car que l'homme puisse agir sans espérance ni crainte d'aucune sorte, c'est-à-dire au vrai, sans nul intérêt, c'est ce que contestent à bon droit les psychologues les mieux avertis et les plus savants. — Mais alors même que les psychologues auraient tort, que cet idéal d'absolu désintéressement, de solipsisme moral tracé par les moralistes serait avéré réalisable, il n'en resterait pas moins vrai que, de l'aveu de ces moralistes eux-mêmes, il a été très rarement réalisé. Les Stoïciens disaient : Il n'y a peut-être pas eu un seul vrai sage par grande année, et Kant affirmait plus catégoriquement encore : Il n'y a pas eu une seule action accomplie par devoir pur depuis le commencement du monde. En admettant donc que quelques très rares exemplaires d'humanité réalisassent ce type moral, il resterait que la masse des autres hommes pourrait trouver dans les croyances, dans les sentiments religieux, une force, un appui. C'est cette force, cet appui qui constituerait la valeur des croyances, des sentiments religieux.

En second lieu le sentiment religieux peut seul lever des contradictions psychologiques qui mettent constamment la vie morale en péril. Ces contradictions se font voir surtout en deux points.

Tout d'abord il est constant que pour agir nous avons besoin d'être émus. Sans émotion pas d'action. Et plus l'émotion est vibrante, plus l'action est forte. En sorte que nous avons besoin d'être passionnés pour agir avec énergie. Mais la passion est exclusive, obsédante, déformatrice. Elle nous hante, nous envahit, nous ne voyons qu'elle, elle nous cache le reste et déforme tout ce qui a rapport à son objet. En sorte qu'agir passionnément c'est agir déraisonnablement. Et ainsi éclate la contradiction : on ne peut être énergique sans passion et on ne peut être raisonnable étant passionné. La raison exclut donc l'énergie ou l'énergie exclut la

raison. De là tout le bien et tout le mal que l'on a dit des passions. Tout sentiment limité est déformateur et l'est d'autant plus qu'il devient plus vif; le sentiment religieux ou, pour l'appeler de son nom propre, l'amour de Dieu est un sentiment tel qu'il ne peut pas être déformateur : plus il est vif, plus il s'attache aux perfections divines, moins il déforme les choses, plus il se rapproche de la raison, car aimer Dieu, c'est aimer les relations légales des choses, les rapports et les proportions des êtres, c'est donc aimer la raison même et celui qui aime Dieu, en même temps qu'il agira avec énergie, puisqu'il aime, agira aussi raisonnablement, puisque ce qu'il aime est précisément la raison. Spinoza a excellemment montré toute la valeur de cet amour de Dieu, qu'il appelle intellectuel, qui peut aussi bien être sensible, comme les chrétiens l'entendent. Et c'est là ce qui explique pourquoi et comment des saints qui ont été de grands passionnés, comme sainte Thérèse ou saint François d'Assise, ont pu donner en même temps de si fortes preuves de raison et de bon sens.

Il y a une seconde contradiction que le sentiment religieux permet de lever. L'homme, pour agir, a besoin tout à la fois d'avoir confiance en soi, sans quoi il ne ferait rien, et de se défier de lui-même, sans quoi il se laisserait emporter et ferait force sottises. Celui qui ne craint rien périra infailliblement, par présomption; celui qui craint tout restera toujours inactif, par timidité. Il y a un milieu raisonnable : ne pas avoir peur de tout, avoir peur de quelque chose, mais cette raison, cette prudence, cette surveillance constante de soi exigée au moment même où il faudrait agir avec le plus de décision et de promptitude ne peut qu'entraver et que ralentir. La prudence va rarement d'accord avec l'extrême courage. Et comment pourrait-il en être autrement puisqu'il faut en même temps se confier en soi, se défier de soi, c'est-à-dire, se trouver dans un état non pas sans doute contradictoire, mais tout au moins de contradiction et de lutte? L'âme religieuse lève le conflit : elle se défie d'elle-même, se confie en Dieu; elle agit comme si elle pouvait tout, elle prie comme si elle ne pouvait rien. « Je puis tout, disait saint Paul, en Celui qui me fortifie ». Et : « Quand je me sens misérable c'est alors que je suis puissant! » C'est par là encore que la fierté la plus haute peut se concilier avec l'humilité personnelle la plus sincère, la ténacité la plus ferme avec

la souplesse la plus patiente. Seul le sentiment religieux permet de pousser jusqu'à l'extrême les attitudes contraires et d'en tirer simultanément tout le fruit. En dehors de lui il semble qu'il ne puisse y avoir place que pour les attitudes moyennes et que par suite il soit seul compatible avec les développements à la fois les plus sains et les plus intenses de la vie. C'est aussi en cela que résiderait sa valeur.

La valeur de la religion consiste donc en ce que par un ensemble de croyances, de sentiments, d'actes, de rites, elle nous fait communier à l'univers, nous rend sensible notre liaison avec le tout, renforce notre être par le sentiment de sa solidarité avec l'être, intensifie notre vie par la sorte de conscience que nous prenons de la présence en nous de la vie même. Mais la religion n'existe pas en dehors des religions positives, c'est-à-dire en dehors de certains dogmes et de certains rites. Le vague du sentiment religieux ne lui suffit pas. Les formules mêmes que j'écrivais tout à l'heure, pour être spécifiquement religieuses, pour agir sur l'âme par des sentiments, doivent présenter un sens à l'esprit, non peut-être un sens absolument clair et défini, tout au moins un sens suffisant pour que l'esprit se rende compte de ce qu'il veut dire, pour qu'il ne les confonde pas avec des pensées toutes différentes. C'est ainsi que ces formules sont susceptibles de s'interpréter dans un sens chrétien ou dans un sens panthéiste, le sentiment qui résultera de chacun de ces deux sens sera assez différent. On peut donc se demander quelle est la valeur des diverses religions et d'après quels principes d'évaluation on peut les juger.

Il semble qu'il faille d'abord écarter les religions de la matière, toutes les sortes de paganisme dans lesquelles l'homme, à l'aide d'un rite, pense s'asservir les dieux. A vrai dire, sauf le mystère de l'efficacité du rite, il n'y a rien là de spécifiquement religieux. Le magicien, le sorcier, le savant poursuivent les mêmes buts : à l'aide de moyens assurés par la preuve ou admis de confiance par la foi, d'après des relations connues et mesurables ou bien inconnues et mystérieuses obtenir certains effets désirables et désirés. Pour guérir la fièvre le magicien exécutera certains gestes, le sorcier en fera d'autres, le païen immolera un coq à Esculape, le médecin fera prendre au malade de la quinine, tous attendront d'un antécédent différent la guérison, tous pensent que cet antécédent, quel

qu'il soit, pentagramme, crapaud noir, sacrifice à Esculape ou quinine, vaut moins que le conséquent à réaliser, que le malade qu'il faut guérir. Le paganisme n'est, sauf le mystère inclus dans l'action d'Esculape, pas plus religieux que la science ou que la magie ou bien la sorcellerie. Il y a dans ces religions purement mécaniques à la fois quelque chose de religieux par la soumission de l'homme à des rites qui dérivent du mystère et quelque chose d'irréligieux par la servitude où l'homme, à l'aide des rites, veut en quelque sorte réduire les dieux. Car l'homme n'observe les rites qu'en vue du profit qu'il espère de ses observances. Or, si la religion est quelque chose de spécifique, il semble bien qu'elle doive être avant tout la subordination de l'inférieur au supérieur, un acte de soumission et de dépendance. Ce caractère ne se retrouve que dans la religion de l'esprit.

En fait une seule religion positive existe qui soit vraiment spirituelle, c'est la religion judéo-chrétienne où le christianisme n'a guère fait que développer certains germes contenus dans le prophétisme hébreux. Parmi les églises chrétiennes, les unes revenant à la seule inspiration prophétique et évangélique, se contentent d'adorer le Père en esprit et en vérité, sans formuler aucun dogme exprès, sans s'astreindre à aucune sorte de rites et ainsi les protestants les plus libéraux se rencontrent avec les Juifs modernes et même avec les musulmans indépendants non moins qu'avec les bouddhistes; les autres, comme les calvinistes, les luthériens, les anglicans, les orthodoxes russes ou grecs, les catholiques romains professent des dogmes, ont conservé un nombre plus ou moins grand de rites, de pratiques cultuelles dont quelques unes au moins leur paraissent obligatoires. C'est entre ces religions diverses qu'il serait intéressant d'établir une hiérarchie des valeurs. Une première voie objective s'offrirait. Elle consisterait à dresser la table des œuvres inspirées par les religions diverses et de préciser puis de comparer la valeur de toutes ces œuvres : œuvres d'assistance, de préservation, de réhabilitation, hôpitaux, asiles, écoles, patronages, refuges, etc... C'est le travail auquel se livrent les apologistes quand ils exposent les bienfaits de la religion. La plus-valante des religions serait aussi bien la plus féconde en fruits de bien et de vie.

Une autre méthode consisterait à dénombrer les saints dont la

vie a excité l'admiration, on pourrait dire que la religion qui a le plus de saints serait celle qui vaudrait le plus. La théologie catholique professe expressément que le propre de la véritable église est d'être le milieu normal de la sainteté, ce qu'elle formule en disant que la sainteté est une des notes de l'Église d'après la parole : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. »

Mais on ne peut s'entendre sur la valeur des œuvres et des vies que si l'on s'entend sur les principes mêmes qui inspirent et ces œuvres et ces vies. Tout au plus pourrait-on dire que l'on dénombrera les valeurs reconnues par l'unanimité des hommes pour les inscrire à l'actif des milieux religieux d'où elles émanent, et alors on se heurtera à un double écueil : on sera forcé de négliger certaines valeurs qui, méprisées par le monde, sont au contraire regardées comme éminentes par les esprits religieux, par exemple les cloîtres et les vies contemplatives dans le catholicisme et dans le bouddhisme; on s'exposera ensuite à ce que les non-croyants prétendent qu'il y a des non-valeurs que les milieux religieux produisent spontanément et qui compensent et au delà les valeurs que ces milieux peuvent produire. On reprochera par exemple au bouddhisme d'arrêter tout essor de la volonté, à l'orthodoxie russe d'enrayer tout développement religieux, au catholicisme romain de supprimer la liberté de l'esprit, à toutes les religions de favoriser par la résignation imposée aux faibles la tyrannique oppression des forts. Et comme, pour établir la hiérarchie des valeurs, il serait indispensable de dresser un vrai bilan par doit et avoir, comme il serait tout à fait impossible de trouver un consentement unanime pour établir le passif, puisque aucun vrai croyant ne peut admettre que la religion à laquelle il adhère soit susceptible de produire du mal tandis que le non-croyant s'imagine voir clairement en elle une source de non-valeur, il s'ensuit qu'on ne peut dresser d'un consentement humain unanime aucune table des valeurs religieuses. Les incroyants ne le peuvent pas car tous les dogmes doivent leur paraître des erreurs, tous les rites des superstitions et les croyants ne le peuvent pas davantage, car par cela même qu'ils croient, tous les dogmes qu'ils professent, tous les rites qu'ils observent ont une valeur tandis que les autres ne valent rien; puisqu'ils croient, leur foi seule vaut et les autres ne valent pas.

On a essayé, tantôt dans des intentions purement objectives et psychologiques, comme M. William James, tantôt dans des intentions apologétiques, d'établir la valeur de la religion sur des expériences de vie. La religion la meilleure serait celle qui fait le mieux vivre, qui améliore, augmente, intensifie la vie, qui fait régner la communion entre tous les esprits et qui multiplie la joie de chacun par la joie de tous. Dieu se fait sentir au cœur et quand on a une fois expérimenté un tel sentiment on ne peut pas plus douter de la valeur du rite au cours duquel on a senti Dieu, du dogme que traduit ce rite, qu'on ne peut douter de soi-même. La vérité de la religion serait ainsi établie par sa valeur. En pensant, par exemple, à Jésus-Christ comme à un Homme-Dieu, en le traitant intérieurement comme tel, on expérimente, nous dit-on, l'énergie, la suavité de la présence divine. Et telle serait la véritable preuve de la vérité exprimée par le dogme de la divinité du Christ. Mais si personne assurément ne peut contester une expérience intime, si celui qui l'a éprouvée a incontestablement le droit de demeurer convaincu, personne non plus ne peut être persuadé par l'expérience d'autrui, en sorte que si ce à quoi il semble bien qu'il faille réserver le nom de vrai est précisément ce sur quoi tous les hommes peuvent et doivent s'accorder, il faut bien se résigner à dire qu'une expérience que très peu d'hommes sont mis en état de faire est une expérience dont on ne peut tirer aucune sorte de vérité. L'expérience religieuse ne prouve pas plus en faveur de la vérité de son objet qu'une hallucination en faveur de la vérité du sien. — Et cette simple réflexion est de nature à rendre parfois suspecte, aux yeux mêmes de ceux qui les ont faites, la valeur des expériences religieuses. Nous ne pouvons être sûrs que le Dieu sensible au cœur n'est pas un fantôme que si par ailleurs nous avons appris à savoir qu'il y a un Dieu.

Pour établir la valeur d'une religion, d'un credo quelconque, la première chose à faire est donc d'établir la valeur de ce credo comme vérité. Une religion ne vaut que si elle est vraie et dans la mesure même où elle est vraie, c'est-à-dire dans la mesure où elle a sa base dans une histoire qui l'authentique. Toute apologétique est vaine qui ne commence pas par établir les titres de l'autorité religieuse, que cette autorité se trouve plus ou moins confusément diffuse à travers des traditions, plus ou moins claire dans un livre,

ou organisée dans une Église. Une âme déjà touchée des valeurs chrétiennes pourra, quand on les lui fera voir, reconnaitre ces valeurs dans une Église avant d'avoir été convaincue que cette Église est véritable, mais une âme qui n'a pas déjà opéré le renversement des valeurs enseigné par le *Sermon sur la montagne* et transmis à notre Europe par une tradition bientôt deux fois millénaire ne pourra être édifiée par ce qu'on lui vante mais pourra au contraire s'en trouver scandalisée. Qu'on n'estime que la force et la vie intense, comme naturellement chacun de nous se trouve porté à le faire, et la plupart des valeurs chrétiennes : humilité, repentir, mortification, deviendront aussitôt des non-valeurs. Spinoza l'a admirablement montré et Nietzsche n'a eu qu'à reprendre ses démonstrations. La première valeur d'une religion, celle sans laquelle elle n'en a ni ne peut en avoir aucune, c'est sa valeur à titre de vérité, c'est-à-dire que la révélation d'où elle sort doit être un fait vraiment historique, que les dogmes qu'elle enseigne doivent correspondre à un système intellectuel, que les rites qu'elle ordonne doivent produire les effets qu'elle leur attribue. Une fois établie cette valeur de vérité, toutes les autres suivront; en dehors de cette valeur, et quels que soient les effets extérieurs d'une religion, fussent-ils tous admirables, tous ces effets perdent leur valeur, ils sont comme piqués d'un ver qui les empoisonne, car, les dogmes et les rites d'où ils procèdent ne sont, les dogmes que des mensonges ou des illusions et les rites que de vaines simagrées. Si donc quelque valeur est issue de ces dogmes et de ces rites ce n'est pas à cause d'eux, ce ne peut être que malgré eux. Et il ne saurait être vrai que toutes les religions sont bonnes, car elles ne peuvent être bonnes que dans la mesure où elles sont vraies et elles ne sauraient être vraies toutes à la fois. Elles peuvent être toutes fausses, mais s'il y en a quelqu'une de vraie, elle ne peut qu'exclure toutes les autres.

Il semble résulter de ces recherches que tout ce que nous appelons valeur n'est qualifié de ce nom que parce que nous le sentons tel. Vaut pour nous dans tous les domaines, économique, sensible, esthétique, intellectuel, moral, religieux, ce qui arrive à nous satisfaire, à nous donner, par le sentiment de la conservation ou de l'accroissement de notre vitalité, une joie. Faire une philosophie des valeurs, c'est mettre l'organisation de nos représentations sous

la dépendance de notre sensibilité. Ce serait ainsi la sensibilité ou le sentiment qui deviendrait la mesure de toutes choses. Et, comme la sensibilité ou le sentiment sont choses essentiellement variables et diverses d'homme à homme, on en reviendrait à peu près nécessairement à la vieille maxime de Protagoras : le jugement de chacun de nous dépendrait de ce qu'il y a en nous de plus variable et de plus divers, il n'y aurait plus de mesure commune d'après laquelle on pourrait apprécier les pensées et les actions. Une philosophie des valeurs ne pourrait dès lors, semble-t-il, qu'être individualiste, pragmatique et que fournir une base peu consistante à l'édifice entier de la science.

Pour remédier à ces défauts graves, la philosophie des valeurs doit tendre à se discipliner sous l'hégémonie de la morale. Si, ce faisant, elle risque, pour retrouver une règle, de se soumettre au préjugé, elle peut aussi donner à la règle un fondement emprunté à la valeur même. Car il ne paraît pas contestable que ce que nous appelons vérité est aussi une valeur et vaut précisément dans la mesure où c'est une vérité. La valeur intellectuelle, bien que sentie comme valeur ne perd pas cependant pour cela ses caractères comme vérité. Elle reste universelle, générale, objective. Et si elle ne le restait pas, elle perdrait par cela même toute valeur. Or, les valeurs intellectuelles se retrouvent dans toutes les autres, car ce sont elles qui, nous découvrant les lois normales de l'être humain, nous renseignent sur ce qui vaut véritablement pour lui, établissent des normes de la valeur esthétique, morale, religieuse, économique et même sensible. Grâce aux valeurs intellectuelles nous pouvons au moins éliminer dans les autres ordres tout ce qui n'est pas une valeur vraie, et nous pouvons même parfois établir quelles sont les valeurs vraies, et en dresser une table hiérarchique. Une philosophie des valeurs ne cesse donc pas nécessairement d'être une philosophie de la vérité, elle n'est nécessairement ni individualiste, ni exclusivement pragmatiste, ni finalement sceptique. Elle peut organiser la science et par la science régulariser la morale. Seulement elle n'est plus et ne peut plus être uniquement intellectualiste. Les signes de la vérité ne sont plus exclusivement, comme le pensait Descartes, les notes purement abstraites de la clarté et de la distinction des idées, ils se trouvent encore et bien plus complètement dans le retentissement que la vérité doit avoir dans l'âme entière

et non seulement dans l'âme individuelle, mais dans l'âme collective de l'humanité. Malebranche l'avait déjà remarqué quand il disait : « Nous sommes certains quand nous ne pouvons nier sans une peine intérieure et sans des reproches secrets de la raison. » Cela signifie que l'intelligence ou la raison ne sont pas, comme l'ont cru trop de philosophes, des facultés séparées qui peuvent fonctionner indépendamment de tout le reste de l'organisme mental, il n'y a pas plus d'acte purement rationnel qu'il n'y en a d'exclusivement sensible ou exclusivement volontaire. Dans la vie de l'esprit autant au moins que dans la vie corporelle tout acte, tout état ne font qu'exprimer un consensus. La philosophie des valeurs a donc l'avantage de se présenter comme une philosophie de l'homme intégral. C'est une philosophie de la vie. Ce qui vaut c'est ce qui fait vivre, ce qui maintient, enrichit, élargit et intensifie la vie, la vie individuelle, la vie sociale, la vie humaine, en rehausse et en transpose le ton. Et il y a des lois de la valeur et des règles d'évaluation comme il y a et parce qu'il y a des lois de la vie. Pour bien vivre il faut savoir vivre, on peut progresser dans cette science de la vie. Il faut savoir pour valoir.

George Fonsegrive.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie appliquée à l'éducation.

James Sully. — The Teachers Hanbook of Psychology. 1 vol. 8° 600 p. London, Longmans Green, 1909.

James Sully et ses collaborateurs ont fait de la nouvelle édition de ce livre tout à la fois un manuel de psychologie infantile à l'usage des éducateurs et un résumé de la plupart des travaux importants publiés depuis 20 ans sur les rapports de la psychologie et de la pédagogie.

Il suffit, pour s'en convaincre, de feuilleter les chapitres où ils traitent du développement du corps dans ses rapports avec la croissance de l'esprit, du développement de l'intelligence sous ses diverses formes et à ses divers degrés, du développement des sentiments et de la volonté : et rien de mieux pour montrer les progrès dans cette voie que de comparer cette édition à la première.

L'idée dominante de tout le livre est que les méthodes pédagogiques, quelles qu'elles soient, ne doivent jamais oublier que l'élève est un organisme en développement : ce principe, dont Preyer fut un des premiers à démontrer objectivement l'importance, que Baldwin a méthodiquement illustré dans son *Développement mental chez l'enfant et dans la Race*, et qui n'est pas encore admis par tous les théoriciens de l'Éducation, revient sous une forme ou sous une autre, à chaque page du livre de Sully : il le guide constamment dans le choix des procédés pédagogiques qu'il adopte; ce qui ne l'empêche pas de citer les autres à titre documentaire. Le développement de la mémoire, celui de l'imagination, de l'attention, des sentiments, de la volonté, etc., sont ainsi étudiés méthodiquement en même temps que l'on montre quels procédés nous connaissons pour en faire l'éducation.

Un autre principe, bien dégagé par Sully, est celui de l'intime corrélation de toutes nos facultés : elles ne fonctionnent ni ne se développent isolément les unes des autres : leur connexion est au contraire constante, ce qui touche l'une atteint forcément les autres, plus ou moins. On ne doit donc pas cultiver l'enfant par parties, en fragments, mais comme un tout, en bloc : et Sully se prononce résolument pour la théorie qui considère l'éducation du corps et des sens comme la préface obligatoire de celle de la volonté et de l'esprit. Tout en étant, sur ce point, bien de son avis, nous regrettons qu'il n'ait pas complété

ce principe des corrélations par celui des compensations qui joue un si grand rôle dans l'évaluation corporelle et mentale de l'écolier normal.

L'exposé de ce principe conduit tout naturellement J. Sully à apprécier quelques-unes des méthodes employées par les psychologues qui étudient l'enfant : là, il se montre peu enthousiaste pour la méthode des questionnaires, et fait de nombreuses réserves sur celle des tests, auxquels il reproche en particulier de ne mesurer, même lorsqu'ils sont bien choisis, qu'une minime partie des facultés de l'enfant et ce, sans tenir compte de la corrélation de chaque faculté avec ses voisines. Rappelant, à ce propos, la formule de W. James : « l'homme est quelque chose de trop complexe pour que l'on puisse espérer en saisir le fonctionnement lorsqu'on se contente de mesurer une de ses facultés sans tenir compte de ses connexions avec toutes les autres, » (p. 574), il s'élève, non sans quelque désillusion, contre ceux qui veulent construire à la hâte cette Psychologie de l'Enfant que W. James et Münsterberg ont jugée si durement. « Celui qui aborde avec l'esprit d'un vrai savant une étude aussi difficile que la psychologie de l'enfant ne doit pas espérer avant plusieurs années y faire quelque découverte. Rien ne lui servira de prendre avec le plus grand soin des mesures artificielles, s'il ne possède l'art de l'observation *passive*, celle qui attend avec patience, pour observer les faits, qu'ils se présentent. Il faut savoir *capturer* l'esprit de l'enfant sans qu'il s'en aperçoive : et si l'on veut bien connaître ses jeux naturels, ses dessins naturels, etc., il faut savoir les attendre patiemment : il faut rester là, à l'affût, observant d'un œil attentif et patient, jusqu'à ce qu'il nous révèle lui-même, spontanément, ses pensées, ses rêveries et ses volontés. »

Ces quelques citations donneront, nous l'espérons, une idée de la façon dont Sully a traité son sujet : on ne saurait entrer dans le détail ni résumer en quelques lignes ce qui résume en quelques chapitres toute une bibliothèque de psychologie pédagogique. Ces chapitres sont écrits avec méthode en un style clair : il faut les lire.

Dr Jean Philippe

M. Mendousse. — L'âme de l'adolescent, 1 vol. 8, 300 p., Paris, F. Alcan, 1909.

La psychologie de l'adolescent est restée jusqu'ici presque inexplorée : M. Mendousse en aborde l'étude sans se promettre de l'épuiser. Si l'on veut apprécier la valeur de son livre, il faut se demander quels documents existent actuellement sur cette question, comment M. Mendousse l'a étudiée, et quelles voies nouvelles il ouvre à ceux qui voudront aborder la même question après lui.

Sur l'adolescence nous avons trois sortes de documents : les plus

anciens et les plus complets nous viennent des médecins, que leur profession même obligeait à observer attentivement les perturbations de la croissance durant la puberté : il y faut joindre tous les documents recueillis par les anthropologistes depuis vingt ans; mais les uns et les autres (sauf les aliénistes) se sont généralement fort peu préoccupés des états mentaux des adolescents. Dans un autre groupe sont tous les matériaux recueillis par les psychologues de laboratoire; et surtout la masse imposante de faits divers accumulés par l'École de Stanley Hall : mais son livre sur *l'Adolescence et sa psycho-physiologie* démontre la difficulté de les coordonner, même pour celui qui les centralisait depuis vingt ans. — Enfin nous avons quelques autobiographies : confessions plus ou moins sincères d'adolescents et d'hommes mûrs sur leur adolescence.

Resterait une quatrième source d'information : les observations des éducateurs. *A priori*, c'est là que l'on devrait trouver les indications les plus complètes et les plus précises, celles qui permettront d'interpréter les données objectives recueillies par les médecins et les psychologues et de contrôler les affirmations personnelles des autobiographies. On éprouve donc quelque étonnement à constater qu'il n'existe presque rien sur ce sujet. L'âme de l'enfant commence à nous être connue: celle de l'adolescent n'a presque pas été étudiée : l'histoire de cette transformation, qui oriente toute la vie sociale de l'adulte, est presque inconnue. On dirait que les éducateurs ont peur d'aller voir ce qui se passe à ce moment; ils s'intéressent à l'âge ingrat : l'âge difficile les effraye. Est-ce que cette période dure trop peu pour qu'on puisse utilement l'observer? est-ce que la mobilité même de l'adolescent déroute les meilleures facultés d'observation? N'est-ce pas plutôt que nous craignons de toucher à l'adolescent, pour n'avoir pas la responsabilité de ce qui arrivera : nous préférons, selon l'expression médicale, le laisser évoluer tout seul, à ses risques et périls, au gré de la « bonne nature », qui le traite parfois en marâtre.

Résolument, M. Mendousse signale les dangers de cette attitude. Ses années d'enseignement lui ont fait observer et beaucoup étudier les adolescents. Il a été, à la manière de son collègue Lemaître, à Genève, le confident de quelques-uns; et précisément parce son expérience et ses observations lui avaient fait comprendre toute l'ampleur du sujet de son travail, il l'a abordé sans se flatter de l'épuiser.

Son livre débute par un tableau d'ensemble des phénomènes physiologiques et mentaux caractérisant la puberté. Il examine ensuite le développement des facultés nouvelles qui apparaissent : l'amour, la rêverie, le raisonnement personnel, la force de volonté; il étudie enfin, dans une dernière partie, l'espèce d'anarchie qui résulte de la lutte contre ces tendances nettement orientées, des discordances organiques et mentales, de la vulnérabilité à la fatigue qui accompagne souvent la transformation pubertaire.

L'idée dominante de tout le livre, c'est que, selon la formule géné-

rale, l'adolescence crée dans l'individu un nouveau type dont la structure diffère de l'organisation propre aux âges précédents (p. 15) et aussi de celle des âges suivants. L'adolescent n'est plus un enfant, et n'est pas encore un jeune homme : il franchit la distance qui sépare le premier du second : c'est un individu transitoire. C'est pourquoi M. Mendousse s'est constamment attaché à coordonner, d'après l'ensemble de monographies et d'études spéciales où il a puisé, les caractères physiologiques et mentaux qui différencient l'adolescent de l'enfant. Il s'est moins étendu, quoiqu'elles eussent la même importance, sur les différences qui séparent l'adolescence du jeune homme. Son travail n'en a pas moins le mérite de présenter aux psychologues et éducateurs un tableau général de l'état actuel de la question : nulle part ailleurs, à notre connaissance, on ne trouverait réunie une documentation plus variée, plus abondante, mieux groupée autour des observations personnelles de l'auteur.

Sur quelques points cependant, cette documentation pourrait être encore plus précise. Nous ne voulons pas examiner si les questions sexuelles, qui tracassent souvent fort peu l'adolescente normale, ont, chez l'adolescent, le rôle central que leur accorde M. Mendousse; mais on se demandera s'il n'a pas jugé les « mauvaises habitudes » selon les formules traditionnelles plus que sur des données précises et physiologiques. Volontiers on corrigera le tableau qu'il en trace par quelques traits du jugement trop optimiste de MM. Huinel et Babonneix dans leur récent *Traité des Maladies du système nerveux des Enfants*. En tout cas, les médecins ne se contenteraient plus aujourd'hui, pour porter le diagnostic d'onanisme, de la liste des symptômes empruntés à Mantégazza. — Pour des raisons analogues, on ne saurait admettre que l'illusion affective et l'obnubilation intellectuelle soient normales pendant les premières années de l'adolescence (p. 39); pas plus que les hypertrophies, dites de croissance, ne se rencontrent, même sous forme transitoire, chez l'adolescent normal : et nous avons montré ailleurs combien ces formes transitoires sont bénignes quand on les surveille. — A un autre endroit, M. Mendousse parle en homme averti de l'évolution actuelle de l'éducation physique qui tend de plus en plus à devenir la base de toute éducation; mais il oublie, lorsqu'il attribue à Guts Muth le premier ouvrage de gymnastique pour les enfants (1793), qu'un professeur du collège de Châlons-sur-Marne, Sabbathier, avait publié en 1772 un traité des *Exercices du corps chez les anciens pour servir à l'éducation de la jeunesse*. On pourrait relever ainsi quelques oublis : mais ce sont là critiques de détail, et qui n'empêchent pas le livre d'avoir sa valeur propre. Le mérite de M. Mendousse est d'avoir délimité mieux que ses devanciers la question de la psychologie de l'adolescence et montré qu'il faut l'étudier avec plus de précisions qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent. Lui-même en a donné l'exemple, en appuyant, toutes les fois qu'il l'a pu, ses observations personnelles de constatations objectives

faites de divers côtés par les spécialistes. Il faudrait maintenant, pour achever de dégager la connexion des unes aux autres, pouvoir suivre systématiquement le developpement d'un certain nombre d'enfants depuis leurs premiers pas dans l'adolescence jusqu'à leur entrée dans la jeunesse : et, pour ainsi dire, transposer à la psychologie pédagogique les procédés d'observation continue et ininterrompue appliqués par le Dr P. Godin à l'étude anthropométrique de la croissance chez les adolescents. Ce serait, si M. Mendousse se décide à ces recherches, le complément des bonnes pages qu'il a écrites, en psychologue observateur et en pédagogue très averti, sur tout ce bouillonnement d'idées et de sentiments que trop d'éducateurs ne prennent ni le temps ni la peine d'analyser.

Dr Jean Philippe.

P. Mendousse. — Du dressage a l'éducation, 1 vol. in-12, 1904. Paris, F. Alcan, 1910.

Tout en examinant la question du dressage, M. Mendousse discute ici les avantages et les inconvénients des deux systèmes opposés, qui cherchent à éduquer l'enfant l'un par l'imitation plus ou moins passive, et l'autre par l'invention plus ou moins personnelle. La conclusion est « qu'un homme est d'autant plus libre qu'on lui a fait contracter, au besoin par la contrainte, des habitudes et des réflexes qu'il n'eût pas acquis par sa seule initiative ». Pour arriver à cette conclusion, M. Mendousse s'appuie sur une analyse très méthodique du dressage des animaux : il montre ensuite, par des observations psychologiques méthodiques et remarquablement précises, que la volonté a besoin, pour s'exercer, de s'appuyer sur toute une trame d'habitudes devenues inconscientes : d'où il infère qu'une bonne pédagogie doit savoir imposer certaines habitudes à l'élève.

Pour éduquer un animal, on le *dresse* : c'est-à-dire qu'on lui inculque par tous les moyens possibles un certain nombre d'associations dont les plus basses se font par contiguïté et les plus élevées par ressemblance ou parfois même par des ébauches de généralisaion qui confinent à l'invention. L'important, c'est que tout cela soit automatique, c'est que l'acte d'habitude déclanche sans hésitation : cette même absence d'hésitation se retrouvera dans les actes plus intelligents où l'animal s'élève à un automatisme moins terre à terre, et le suivra au moment où il pénétrera dans le cercle de l'invention.

Faut-il appliquer la même méthode à l'enfant? Évidemment M. Mendousse fait plus qu'incliner à cette opinion : et il s'en justifie par des raisons qui méritent considération. La méthode de Rousseau est tout l'opposé de ce système de dressage : mais elle paraît à M. Mendousse une méthode irréelle, abstraite, plus simple que la nature : son auteur n'a pas vu que la liberté personnelle n'est qu'un mot vide et qu'une

faculté inutile chez ceux qu'un dressage méthodique n'a pas pourvus des moyens pratiques de réaliser leurs volontés : or le dressage seul peut donner ces moyens à l'enfant. Sans doute, ce n'est pas le dressage qui fait la liberté; mais il en est la condition nécessaire; pourvu toutefois, ajoute M. Mendousse, que les élèves n'y restent pas enfermés et conservent en eux-mêmes ce *quid proprium* qui constitue l'originalité personnelle de quiconque est, dans la société, autre chose qu'un numéro.

Ainsi posée, la question est nette; M. Mendousse excelle à nous montrer comment et pourquoi il a été conduit à la solution que nous indiquions plus haut. Celle-ci est-elle applicable à tous les élèves? Il est permis d'en douter, et de se demander comment éduquer ainsi ceux qui ne voudront pas du dressage; il y en a, et M. Mendousse semble penser à eux lorsqu'il écrit que le grand art (pédagogique), qui ne s'apprend du reste nulle part, est d'appliquer à chaque sujet les aides qui lui conviennent, au lieu de le traiter comme une entité théorique. M. Mendousse n'admet pas (il l'a dit expressément, dans l'Ame de l'adolescent) que l'on traite la personnalité de l'élève comme une simple entité, toujours uniforme : il nous le redit incidemment en parlant du dressage; n'en faut-il pas conclure que la pédagogie doit s'habituer à compter avec deux sortes d'élèves : ceux qu'il faut élever surtout par des méthodes de dressage, et ceux qui ne donneront leur mesure qu'à condition de faire appel à leurs facultés natives d'invention? En d'autres termes ne faut-il pas admettre qu'il existe à la fois — et dans la même classe — deux groupes d'élèves, diamétralement différents : ceux qui sont capables de dépasser le cercle étroit du dressage, — et les autres. Le véritable éducateur doit savoir élever à lui les uns et les autres. La difficulté de la pédagogie appliquée est précisément de choisir pour cela les moyens contraires qui conviennent aux uns et aux autres, et de les appliquer en connaissance de cause.

Dr JEAN PHILIPPE.

F. W. Fœrster. — L'ÉCOLE ET LE CARACTÈRE : *la pédagogie de l'obéissance et la réforme de la discipline scolaire.* Trad. par P. Bovet. 1 vol. in-12, 284 p. Saint-Blaise, Foyer Solidariste, 1910.

Rien de meilleur que ce livre pour démontrer combien sont complexes les questions d'éducation. Tout le XIXe siècle, le Siècle de l'Enfant, a protesté contre l'abus à l'école de l'obéissance qui mate les caractères, nivelle les tendances personnelles, plie l'individu à la loi sociale : et voilà qu'à tous ces éloges de la liberté de l'enfant, Fœrster oppose la nécessité d'apprendre à obéir, avec intelligence, c'est vrai, mais aussi en pleine sincérité et avec une bonne volonté parfaite. Sans doute il répète qu'au lieu d'être entraîné à l'obéissance par les autres, l'enfant doit s'y entraîner lui-même : mais dans un cas comme dans

l'autre, la conclusion pratique est qu'il lui faut faire abstraction de ses tendances individuelles, et les sacrifier aux tendances générales de l'idéal ou de la réalité sociale.

La partie centrale de ce livre nous paraît être le tableau que trace M. Fœrster du *self government* dans les écoles-cités d'Amérique : l'écolier y est traité en petit citoyen ; on lui fait faire d'avance l'apprentissage de sa future vie sociale : et d'avance il connaît, en racourci, mais avec tous les agréments et tous les désagréments qu'ils comportent, les droits et les devoirs qu'il aura plus tard. N'examinons pas dans quelle mesure ce régime, qui a donné parfois d'excellents résultats dans les milieux américains, serait transportable chez nous où les conditions sont tout autres : contentons-nous de remarquer qu'il ne faut jamais tenter cet essai sans être sûr de le réussir, parce que ce système donne au caractère de l'enfant, dès avant son entrée dans la société, une forme définitive ; on ne peut donc plus espérer que la société, comme il arrive chez nous, continuera l'œuvre de l'école et aidera l'adolescent à s'adapter : l'écolier lui arrive armé de toutes pièces, immuable.

La question serait sans doute tout autre si l'on considérait qu'il existe, dès l'enfance, différentes sortes de volontés, les unes toujours inclinées à obéir, et les autres prédisposées à refuser toute obéissance, et que le choix des moyens disciplinaires à l'école dépend de la façon dont le maître connaît les uns ou les autres. Mais M. Fœrster ne semble pas croire beaucoup aux services que l'éthologie ou la science du caractère peut attendre de l'étude de l'intelligence et de la sensibilité telle que la pratique la psychologie expérimentale : à son avis, on étudie trop l'intelligence, pas assez le caractère. Mais pouvons-nous atteindre au caractère de l'enfant sans passer par son intelligence ? et l'étude de celle-ci n'est-elle pas l'introduction obligée à la connaissance de la volonté ?

Ce livre n'en est pas moins composé d'excellents conseils : même les vétérans du professorat trouveront profit à lire les chapitres consacrés à la discipline scolaire, aux moyens d'obtenir l'obéissance, aux dangers du caporalisme, etc. : on s'aperçoit vite que l'auteur est du métier, connaît les enfants et sait les conduire.

Dr Jean Philippe.

G. Persigout. — Essais de Pédologie générale (préf. de J. Clavière). 1 vol. in-8°, 60 p. Paris, Paulin, 1909.

Ce volume est aux antipodes du précédent : M. P. montre tout ce qu'il faut attendre de la pédologie, c'est-à-dire d'une étude scientifique précise et méthodique de l'enfant, étendue de l'anthropologie à la sociologie, en passant par la psychologie pédagogique et la psychiatrie infantile. En l'état actuel on ne peut donner qu'une esquisse et un

programme de ces recherches, mais M. Persigout prépare un essai de Pédotechnie où nous trouverons traités à fond nombre des chapitres qui ne sont qu'esquissés dans l'ouvrage que nous signalons.

Dr JEAN PHILIPPE.

II. — Esthétique.

Charles Lalo. — LES SENTIMENTS ESTHÉTIQUES. 1 vol in-8, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, F. Alcan, Paris, 1910.

Cet ouvrage, dont il a paru des fragments dans la présente revue, est fait de deux parties. La première partie est surtout critique : l'exposition y prévaut, suivie d'une discussion. La seconde partie est dogmatique, l'analyse y domine, et nous nous acheminons à une esthétique future qui voudrait se présenter comme une science.

Dans la première partie, je recommande le deuxième chapitre qui contient une exposition assez claire et une bonne discussion du « Sentimentalisme esthétique » contemporain. Je crois que l'intraduisible terme *Einfühlung* répond à une réalité, que pour sentir, il faut pénétrer dans l'objet. L'admiration est d'autant plus sincère que l'on s'approche de ce que l'on admire et que l'on s'y absorbe. Toute la question est de savoir si cette admiration est esthétique. M. Lalo en doute : nous aussi.

On peut dépasser le sentimentalisme esthétique. En s'aggravant, il devient une sorte de mysticisme : prenez le mot au pied de la lettre, au sens que lui attachait jadis Victor Cousin dans la leçon mémorable où il n'était pas très loin de le flétrir. C'est qu'aussi bien le partisan des idées claires au nombre desquels Cousin s'est toujours rangé, ne peut, sous peine d'inconséquence, voir, dans l'attitude mystique, autre chose qu'un moyen de s'échapper de la philosophie. M. Charles Lalo ne songeait guère à Cousin le jour où il livrait bataille au « mysticisme esthétique ». Il nous y fait songer. Et l'intérêt du chapitre s'en ressent à son avantage. Qu'est-ce donc que le mysticisme esthétique? Est-ce le nom d'une doctrine? Pas précisément. Mais ce nom désigne fort bien une tendance. Et cette tendance, qui nous a valu l'*Essai sur le génie dans l'art* de Gabriel Séailles, qui a permis à Guyau d'écrire *l'Art au point de vue sociologique*, l'un de ses derniers et plus beaux livres, a pour caractère la synthèse des deux notions de beauté et de vie. De ces deux notions, la seconde, à peu près inévitablement, absorbe la première. Ce n'est ni Guyau ni Séailles qui ont versé dans le mysticisme esthétique. Convenons pourtant que la disposition à voir l'essence dans le général fut l'un des caractères et l'une des sources les plus fécondes de la pensée de Guyau. Séailles, de son côté, quand il aperçoit une différence propre, a toujours peur que l'arbre ne lui cache la forêt, entendons que le spécifique ne lui masque, non seulement le genre prochain, mais encore les genres éloignés. Et comme le moment

de surenchère est toujours assuré de venir, le jour où il viendra, on s'apercevra que la beauté s'est confondue avec la vie et, qu'à la chercher quelque part « à l'état pur » on perdrait son temps. J'en sais quelque chose, m'étant souvent interrogé sur « le propre » du sentiment esthétique, et n'étant jamais parvenu à me donner une réponse satisfaisante.

Entrons maintenant dans la doctrine dont l'esquisse nous est promise et tâchons de reconstituer cette esquisse. Souvenons-nous qu'ici même vers la fin de l'année 1908 nous résumions l'*Esthétique musicale scientifique* de M. Lalo. Nous rendions justice à la somme de travail et de réflexions que lui avait coûtée cette œuvre, et nous lui souhaitions de la reprendre. M. Lalo ne nous a pas écouté. Il a bien fait, car il a fait mieux. Il a tenté d'appliquer à l'Esthétique générale le plan de son Esthétique Musicale, et d'étendre à tous les arts les idées qui s'étaient organisées dans son esprit alors qu'il méditait sur la seule musique. La tentative était neuve. Elle avait ses périls. Je puis bien parler de ces périls, puisqu'ils m'ont empêché de donner suite à un projet du même genre.

Partons dès lors de l'art musical, et nous aboutirons, infailliblement, à des résultats sinon infaillibles, du moins originaux et de quelque portée. Car la musique est, de tous les arts, le plus riche en technique. Car la musique est, de tous les arts, celui où le plaisir des connaisseurs se distingue le plus franchement du plaisir des profanes, et naît de la connaissance de lois et de règles. Je ne veux point dire qu'il faille apprendre ces règles : on ne peut composer sans les savoir et sans en posséder le maniement. On peut juger sans en avoir fait l'apprentissage. Mais si l'on juge bien, c'est qu'on les devine et que, jusqu'à un certain point, on les découvre. Tout se passe comme si on les apprenait à soi-même. Et cette nécessité de s'y connaître en musique est tellement admise que les profanes se défient souvent de leurs préférences et qu'ils ont souvent hâte qu'un connaisseur de leurs amis les approuve et les sanctionne.

Il nous reste maintenant à conclure, car nous voici au terme de notre raisonnement. C'est que le plaisir musical est un plaisir d'origine et de nature intellectuelle, et qu'il prend sa source dans la « représentation » proprement dite. Le connaisseur qui admire mérite d'être appelé connaisseur car il n'admire que dans la mesure où il comprend. Il y a donc une représentation esthétique *sui generis* et qui se diversifie en espèces. On peut s'exprimer autrement et dire que la représentation esthétique est d'un genre qui se retrouve, à titre d'élément, partout où se manifeste une émotion d'art. Je prie que l'on s'attache à cette dernière expression et qu'on la prenne au pied de la lettre. Ce n'est point à dire qu'au plaisir esthétique pur d'autres ne s'adjoignent. Même il est à constater que ces plaisirs adjacents dominent chez les profanes. Ainsi, quand on prononce le mot « mélodrame », on fait descendre l'œuvre ainsi qualifiée dans une sorte de

sous-sol, le sous-sol où fermentent les plaisirs qui font cortège au sentiment esthétique et le plus souvent se substituent à lui.

Le moment de généraliser approche et d'étendre à l'Esthétique tout court, ce que vient de nous apprendre l'Esthétique Musicale. Et l'esquisse d'une théorie générale des sentiments esthétiques sera bientôt faite.

Nous dirons donc : 1° qu'il faut démêler les sentiments esthétiques, qu'il faut les peler, pour ainsi dire, à la manière d'un fruit; 2° qu'il faut en distingner les sentiments accessoires, non pour les éliminer mais pour les mettre à leur rang. Et c'est ainsi qu'une place sera faite à l'*Einfühlung* des psychologues allemands contemporains, mais non la place d'honneur; 3° qu'il faut considérer les sentiments esthétiques dans leur rapport avec une représentation qui les détermine. Et alors se posera la question de savoir s'il ne faut pas faire entrer dans le vocabulaire de la philosophie des termes comme ceux de « pensée esthétique » ou de « conscience esthétique » ou de « sentiments techniques ». Je vois d'ici bien des cheveux se dresser sur les crânes. Et j'invite M. Charles Lalo à ne pas s'effrayer de cet effroi, lequel ne saurait être, tout au plus, qu'un effarement passager. Il faut que les philistins en prennent leur parti et que s'ils s'arrogent le droit de trancher en matière d'art, ils souffrent d'être remis à leur place par ceux qui savent et, parce qu'ils savent, s'y entendent.

M. Lalo est donc sur le chemin du vrai. Il a pris position. Il ne lui reste plus qu'à s'établir là où il a mis le pied. Les difficultés de l'établissement seront grandes. Et pour les signaler à M. Lalo, je l'avertirai qu'en lisant son livre, qui veut être un livre d'Esthétique générale, je me suis presque toujours offert, pour le comprendre, des exemples tirés de la musique. Est-ce parce que je suis surtout musicien? Est-ce parce que M. Lalo est resté musicien en écrivant son livre et, tout en promettant de s'en tenir au genre, s'est laissé rejeter, malgré lui, sur celle des espèces qui lui était le plus familière? Je ne saurais en décider.

Pour dire tout ce que je pense, et certes, le livre de M. Ch. Lalo est de ceux qui peuvent résister aux reproches, même quand ils les méritent, je ne suis pas sûr que l'importance des éléments d'origine sociale soit partout la même, en musique, en peinture, en sculpture. Sur ce point les généralisations de l'auteur témoignent d'une hâte à conclure contre laquelle nous l'avons déjà mis en garde. Que M. Lalo essaie de travailler et de penser avec plus de lenteur. Il a reçu l'une des plus fortes éducations philosophiques qu'il ait été donné à un jeune homme de recevoir. Il en a déjà tiré parti d'une façon aussi personnelle qu'inattendue. Et son dernier livre promet un maître. Le jour où l'auteur saura réaliser comme il sait concevoir, le maître sera venu.

LIONEL DAURIAC.

Jean d'Udine. — L'ART ET LE GESTE. F. Alcan, 1910. 1 vol. in-8° de XVII-284 pages.

L'ouvrage de M. Jean d'Udine présente trois grandes idées directrices : d'ordre psychologique, esthétique et pédagogique.

L'hypothèse théorique fondamentale, c'est que tous les sens ont été à l'origine éduqués par le toucher; qu'ils restent dans la suite en communication entre eux par l'intermédiaire du toucher; et que c'est ce dernier sens qui est le principe des synesthésies, c'est-à-dire des analogies ou correspondances de sensations que nous constatons, par exemple, entre la vue, l'ouïe et l'odorat, quand nous appliquons à toutes ces impressions les mêmes épithètes : « douces, piquantes », etc.

Adaptons cette hypothèse à l'art : « A chaque émotion, de quelque ordre que ce soit, correspond une attitude, un mouvement corporel, et un seul, et c'est par l'intermédiaire de ce mouvement que s'opère la traduction synesthésique extrêmement complexe dont s'accompagne toute création artistique » (p. 63).

« Toute œuvre d'art est une série d'attitudes, tout artiste est un mime spécialisé », écrit l'auteur en tête de son livre. Toute impression de beauté est la transposition d'une impression sensible en deux ou plusieurs autres langages sensibles, et toujours en langage tactile et musculaire, c'est-à-dire en un rythme ou en un geste : ceux-ci sont exécutés ou tout au moins pensés par l'auteur, et traduits par lui dans le langage de son art : formes ou sons. Le public opère à son tour la traduction inverse des sons ou formes en gestes pensés ou exécutés.

L'idée de geste évoque comme sa condition naturelle celle de pesanteur : « le phénomène naturel d'où dérivent, en dernière analyse, toutes les formes d'art, c'est la pesanteur » (p. 109). Par l'intermédiaire du geste, le phénomène artistique se rattache ainsi à la gravitation universelle. « Au commencement était le geste » (p. 86).

Il ne reste plus qu'à appliquer ces idées à la pédagogie artistique. Car si le geste est à la base de tous les arts, le principe de toute éducation esthétique (et même de toute éducation intégrale) ne sera-t-il pas la culture et le développement du sens créateur des attitudes? Or on peut agir sur lui, soit indirectement, par la pratique des métiers artistiques, soit directement, en façonnant les gestes eux-mêmes, en habituant le corps tout entier à une eurythmie qui en est la santé en même temps que la beauté.

Le principe de cette « gymnastique rythmique », c'est la solidarité parfaite de la vue, de l'oreille et du sens musculaire collaborant à la régularité de nos activités diverses : on doit exercer ces trois sens *à la fois* chez l'enfant, afin de contrôler leurs données l'une par l'autre. « La gymnastique rythmique est donc *l'art de représenter les durées musicales et leurs combinaisons par des mouvements et des combinaisons de mouvements corporels* (*musculaires et respiratoires*),

d'associer à chaque valeur sonore une attitude, un geste corrélatif » (p. 211).

L'originalité du compositeur suisse Jaques Dalcroze a été de créer un véritable vocabulaire plastique de gestes dont chacun correspond par convention à un des termes du vocabulaire musical : noire, croche, triolet, etc. ; l'ensemble constitue une sorte de danse plastique capable de rendre tout morceau de musique par une traduction motrice appropriée. Cette « méthode de culture eurythmique » est encore dans l'enfance, mais se perfectionnera sans doute avec les années (p. 217).

Telles sont les grandes idées de l'œuvre. Il faut se garder de les juger par leur conclusion, — cette définition traditionnelle et si souvent verbale de « l'essence de l'art », sans laquelle un traité d'esthétique ne passe pas pour complet : comme s'il était strictement indispensable d'enfermer dans une formule de quelques mots des faits si complexes ! — La conception générale qui semble se dégager logiquement de pareilles prémisses, c'est une esthétique dominée par ce que nous avons appelé la « technique » : entendant par ce mot à la fois les procédés matériels, et les styles ou les interprétations individuelles et collectives de ces procédés.

Et en effet, l'auteur nous montre avec soin que l'essence d'une œuvre d'art ce n'est pas son *sujet* (un dieu pour Phidias, un mendiant pour Murillo) ; ni son *objet* (moral ou social selon Tolstoï ou Ruskin par exemple) ; ni sa *forme* (car elle est tellement adaptée à la matière, et par exemple le vers à l'image ou l'idée, que celle-ci est tout). Reste la *matière*, c'est-à-dire les rythmes de toute sorte que l'artiste a transposés dans son langage : car il faut prendre ce terme en un sens très large. Ainsi comprise, *la matière est le tout de l'œuvre d'art*. Le style n'est que « la sélection subjective de rythmes imitateurs » (p. 254).

C'est bien là ce que l'on entend d'ordinaire par une esthétique « formaliste » à la façon de l'école d'Herbart, de Hanslick, ou de certains partisans de l'esthétique exprimentale. L'auteur l'appelle néanmoins « matérielle », ce qui montre encore une fois combien il est facile, et dangereux, de jongler avec de tels concepts mal définis et tout verbaux.

Mais le sentimentalisme traditionnel séduit malgré tout M. J. d'U. Aussi fait-il brusquement volte-face dans les dernières pages de son livre, pour le plaisir, semble-t-il, de poser « *le paradoxe esthétique* ». « Cette matière, *qui est tout*, ne peut être émouvante qu'à proportion des éléments psychologiques (moraux et sociaux) non artistiques, des émotions purement humaines qui ont surexcité chez son créateur la volonté de produire » (p. 264). « Rien en art que par la matière, et pourtant pas de chef-d'œuvre sans la collaboration de tout ce qu'il y a d'humain dans l'homme » (p. 267).

Bref, les éléments techniques (forme ou matière, comme on voudra) sont tout ; mais les sentiments, les émotions, le reflet de l'ensemble de la vie « *anesthétique* » sur l'activité esthétique proprement dite, sont aussi tout. Paradoxe, oui, certes ! Mais la contradiction dans la

conception de l'auteur, dans la superstition sentimentaliste si vivace parmi les esthéticiens, plus que dans les faits ! De ceux-ci on devrait conclure que les états affectifs sont les *moteurs* de l'activité esthétique ; mais il la mettent en branle, ils ne la dirigent pas ; surtout, ils n'en sont pas l'*essence* spécifique : ils sont partout dans notre vie aussi bien que là, et au même titre, — toutes nuances à part.

Ce n'est donc pas la conception de l'art selon M. J. d'U. qui nous semble originale. Quant à la notion d'une synesthésie inhérente à toute œuvre d'art, elle est le reflet d'une mode récente plus que d'une étude impartiale de tous les faits esthétiques. Baudelaire, Rimbaud, Huysmans nous ont habitués à ces transpositions d'une sensation dans une autre. Mais là où les psychologues ne voient (comme dans l'audition colorée) que des faits d'associations exceptionnelles ou même à demi pathologiques, et beaucoup de critiques d'art des métaphores prétentieuses, caractéristiques d'une période décadente, — les esthètes ont voulu voir tout un art nouveau, toute une révolution, et M. J. d'U. toute une théorie de l'art ; on peut juger par là sa profondeur.

En revanche la conception du geste, du rythme, bref du sens musculaire comme la base de tout fait esthétique, est fort curieuse et mérite l'examen. Moins que tout autre nous la contesterions, ayant soutenu ici même qu'il n'y a de sensation esthétique que par la collaboration du sens musculaire [1]. Mais il importe, croyons-nous, d'entendre cette collaboration d'une façon plus précise que ne fait l'auteur : sans quoi elle perd toute valeur, elle ne sert qu'à rendre encore plus confus des faits déjà trop confus par eux-mêmes.

C'est ainsi que M. J. d'U. ne recule pas devant des postulats considérables, et très discutables, qu'il est permis de trouver fort insuffisamment établis : origine tactile de toute éducation de nos sens, adaptation exacte et spécifique de chaque manifestation corporelle à chaque émotion définie ; caractère synesthésique de toute création artistique (comme si chaque domaine d'un art ne pouvait *jamais* se suffire et avoir un sens par soi seul, telle la « musique pure », qu'il veut appeler « décorative ») ; identité de ces termes très confus : rythme, danse, geste, vibration, attitude, expression extérieure ou viscérale d'une émotion, vitalité ; équivalence de la représentation d'un geste ou de l'exécution réelle de ce geste. Combien de telles associations d'idées s'évanouiraient devant une analyse méthodique !

L'auteur a écrit son livre sous une triple influence. L'une est celle de Jaques Dalcroze, à qui il doit l'idée et la pratique de la « gymnastique rythmique » : de là cette résurrection d'une eurythmie basée sur la danse et la gymnastique. Conception curieuse, « renouvelée des Grecs » par Isadora Duncan et quelques autres artistes contemporains ; mais dont la valeur esthétique ou même éducative dans notre société actuelle a sans doute été fort exagérée.

1. Les sens esthétiques, *Revue philosophique*, 1908.

La deuxième influence est celle de M. Le Dantec, à qui il doit surtout l'abus de schémas inutiles qui n'ajoutent rien aux idées ou aux faits, sinon une clarté artificielle et par conséquent un point de vue faux : que gagne-t-on à désigner mystérieusement les données de la vue ou de l'ouïe par « le canton X, l'attitude Y, la sensation de l'ordre M » ?

Enfin l'auteur subit très vivement les suggestions de son propre goût, qui est celui d'un amateur extrêmement éclectique : car il n'y a pas d'art, nous dit-il lui-même, qu'il n'ait cultivé avec un égal succès, depuis l'architecture, la peinture et la poésie, jusqu'à la symphonie. De là sans doute tant d'importance attribuée à la synesthésie dans l'art. Ce qui revient encore en propre à l'auteur, et qui reste le principal intérêt de son livre, c'est un ton de conviction ardente, et une connaissance très personnelle de toutes les formes contemporaines de l'art en France.

CHARLES LALO.

III. — Morale.

Prof. Vincenzo Miceli. — IL SENTIMENTO DEL DOVERE NELLA CONVERSIONE DELL' « INNOMINATO ». 1 vol. in-16, 156 p. Palerme, Reber, 1908.

L'objet que s'est proposé M. Miceli, dans cette étude, est original; et la méthode qu'il applique à l'analyse de la conscience morale est susceptible d'être féconde. Au lieu de s'attacher directement à scruter la nature du *sentiment du devoir*, il a préféré mettre en valeur l'analyse *concrète* qu'a donnée de ce sentiment, dans ses *Promessi Sposi*, le romancier philosophe Manzoni. Il n'a pas voulu faire acte de critique littéraire, genre pour lequel il affirme son incompétence, mais baser sur un document autorisé une recherche proprement psychologique. L'épisode qu'il a choisi à cette fin est celui de la conversion de l'*Innominato*, épisode dans lequel on voit apparaître peu à peu, et de façon *vivante*, tous les éléments et toutes les conditions du sentiment du devoir. Peut-être M. Miceli me permettra-t-il d'exprimer un regret. J'aurais souhaité que l'interprétation de l'épisode et l'analyse de la conversion formassent *tout* le contenu de cet essai, et que l'on ne trouvât point, dès lors, au début et à la fin, une série de chapitres où le psychologue parle en son propre nom et analyse directement la conscience. Il me semble que l'unité de l'étude serait mieux sauvegardée par là; et surtout la valeur *esthétique* de l'étude apparaîtrait mieux de la sorte. Encore les chapitres qui terminent l'ouvrage peuvent-ils sembler nécessaires à titre de *conclusion*; mais l'analyse du début risque d'offrir à l'avance, sous forme abstraite et invérifiée, ce qui devrait simplement se dégager du commentaire pénétrant et habile que donne ensuite l'auteur du texte même de Manzoni. M. Miceli paraîtra à certains poser d'abord une thèse qui est la sienne, et la vérification que lui assure le commentaire leur paraîtra quelque peu

artificielle. Peut-être cette manière de procéder n'est-elle pas la meilleure, lorsqu'il s'agit en somme d'une simple *monographie*, qui n'autorise pas à des conclusions *générales*. Telle est la réserve que l'on pourrait faire peut-être; et, malgré l'affirmation très nette exprimée par l'auteur du caractère *synthétique* des phénomènes de la conscience morale, malgré le soin qu'il prend de rétablir, en leur rôle concret, les *sentiments* et les *croyances* d'où résulte cette *formation* qui est le sentiment du devoir, malgré la distinction qu'il établit entre les diverses *formes* de ce sentiment et l'avènement tardif et conditionné qu'il assigne à la forme proprement *morale*, la méthode *préliminaire* qu'il a adoptée condamnait précisément son analyse du début à offrir cet aspect *d'abstraction* outrée que l'on trouve souvent, il me semble, dans les études de psychologie italienne; et par là cette étude de M. Miceli donne l'impression d'une sorte de parenté avec celles qui émanent d'une école à laquelle j'ignore si ses tendances le rattachent; celle d'Ardigo.

Je ne puis analyser le commentaire même de l'épisode romanesque et faire revivre ainsi, d'après ce commentaire, le caractère de l' « Innominato ». Mais je mets à profit ce qui m'a semblé le défaut relatif de l'étude de M. Miceli pour résumer les idées maîtresses de cette étude. — Il explique d'abord pourquoi il s'est proposé comme objet, non *l'idée*, mais le *sentiment* du devoir; c'est que, dans le phénomène *total* du devoir, le sentiment constitue « le fait caractéristique »; en lui réside la « force » qui fait du devoir un moteur efficace pour l'action; ce n'est pas, d'ailleurs, que, repoussant ainsi la thèse intellectualiste, l'auteur nie le rôle auxiliaire des idées, surtout lorsqu'il s'agit des consciences parvenues à un degré supérieur de l'évolution (très justement M. Miceli distingue les actes proprement *volontaires* des simples phénomènes *idéo-moteurs* ou des actes simplement *habituels*; et il marque le rôle dans la délibération calme des *émotions froides* « qui ne rentrent pas dans les catégories traditionnelles et qui se rapportent à la délibération même et non aux choses qui en constituent l'objet »). — L'auteur s'applique ensuite à discerner les *éléments du sentiment du devoir*, phénomène simple en apparence. Il distingue d'un sentiment *générique* les formes diverses (religieuse, sociale, morale), qui s'y rattachent, comme les branches à un tronc commun; et il procède à la détermination de ces caractères génériques [1]. D'abord « un *sentiment de dépendance* à l'égard d'un pouvoir supérieur, divin ou humain, déterminé ou indéterminé »: ce sentiment pourra assumer plus tard pour objet propre une

1. N'y aurait-il pas là une méthode très contestable? Les caractères *génériques* ne devraient-ils pas constituer le *résidu* de l'analyse des formes particulières et *concrètes*? Et ne verrait-on pas en cette marche contestable de l'enquête une preuve nouvelle de cette *abstraction* dans l'analyse signalée plus haut? A moins que le sentiment *générique* du devoir, forme simple et non évoluée encore, ne se trouve *concrètement* dans certaines expériences; mais c'est ce que le commentaire de l'épisode ne saurait nous montrer.

puissance ou religieuse ou sociale, conduire à l'anéantissement de la personnalité, à la fusion complète avec une force supérieure, s'accentuer dans le panthéisme ou le mysticisme. Puis un *sentiment d'humilité*, mieux en rapport que l'orgueil avec l'élément qui précède, mais (en vertu des contrastes psychiques qui règnent dans le domaine obscur des émotions) allié lui-même à un *sentiment d'énergie expansive*, fondé sur l'affirmation du moi propre et de la dignité personnelle, développé surtout lorsque le pouvoir qui nous subjugue en est venu à s'immédiatiser en nous-mêmes (M. Miceli note très justement, à ce propos, que l'analyse scientifique laisse échapper la nature intime de ces processus, et que cette impuissance tient pour une bonne part, moins à l'usage inévitable du langage qu'à celui de la parole *écrite*, à laquelle manque le *tönende Laut* dont parle Wagner, cette « incarnation du sentiment interne », selon le mot de Camille Bos). Lorsque le pouvoir qui s'impose à nous sort de la phase chaotique et commence à s'organiser, les états émotionnels se transforment ; cet ordre *externe* détermine par réflexion dans notre conscience une coordination et une succession régulières qui nous amènent à le sentir également comme ordre *interne* ; les deux sentiments opposés de dépendance et d'énergie autonome s'appliquent désormais à un fait *subjectif* : et ce passage de l'ordre externe à l'ordre interne constitue le moment décisif de l'évolution du sentiment du devoir, lequel arrive ainsi à la forme proprement *morale*. Et M. Miceli note que cette transformation décisive reste inexpliquée par les psychologues et les moralistes, parce qu'ils ne retiennent qu'un ou deux traits supposés caractéristiques de ce passage. L'*habitude* ne suffit pas à en rendre compte, car elle n'explique pas le transfert de l'ordre externe à l'ordre *interne*. La *raison* n'y suffit pas, car un simple processus logique ne peut engendrer un impératif efficace et « pénétrer », comme le sentiment, « dans les fibres intimes de l'être ». Le passage résulte d'une « synthèse psychique » entre les sentiments et les idées, d'où procède « la croyance à un système de fins, à un idéal qui s'impose, à l'autonomie du vouloir ». Et il s'agit moins d'un *passage* de l'ordre externe à l'ordre interne que d'une *formation nouvelle de la conscience*, d'une « transformation consciente de l'ordre causal en ordre nécessaire de fins ». — Parmi *les causes qui favorisent la formation* d'une telle croyance, M. Miceli met en relief les *sanctions*, qui, d'une part, assurent l'obéissance aux impératifs, d'autre part (et c'est leur rôle essentiel), affermissent dans la conscience la croyance même à un ordre nécessaire de finalité morale. Les sanctions s'échelonnent selon leur efficacité croissante, depuis la sanction sociale jusqu'à la sanction religieuse, à la fois idéale (donc proportionnée aux transgressions et infaillible) et interne. De là, le lien intime entre morale et religion, lien qui ne peut être rompu que lorsque le sentiment du devoir moral, bien développé, constitué en synthèse autonome, peut désormais, au lieu de fonder la croyance morale déterminante sur des croyances religieuses, la fonder sur des

croyances morales douées elles-mêmes d'autonomie. Aux sanctions il faut joindre le *sentiment de cohérence* des fonctions vitales et psychiques, cohérence dont la forme la plus claire est celle des processus logiques, la plus compréhensive celle du caractère; de là, le sentiment de la continuité psychique, l'impression de malaise causée par la rupture de cet équilibre interne, l'accentuation dans la conscience d'un ordre qui la domine par le fait même de sa propre structure et de la structure de l'organisme qui la conditionne, la détermination par l'effet même de cette double structure des commandements que constituent nos croyances propres comme impératifs catégoriques. M. Miceli signale encore l'influence qu'exercent les *sentiments sympathiques*; qu'il s'agisse d'un élargissement de nos idéals adoptés par un nombre croissant de personnes, ou d'un autre élargissement par l'accueil que nous faisons en notre conscience à un nombre croissant de personnes, soit donc que notre conscience se renforce par l'appui qu'elle trouve dans la force sociale, soit qu'elle s'intensifie en amplifiant sa sphère d'action et en s'objectivant de la sorte, la conscience morale éprouve impérieusement qu'elle devient comme une partie de l'unité spirituelle, et elle s'apparaît à elle-même désormais et involontairement comme conscience universelle. Et l'influence des *sentiments tendres*, tels que la pitié, est également capitale. Ils opèrent comme une concentration de force psychique par leur aptitude propre à la diffusion; ils stimulent la tendance à agir, ils coordonnent donc les efforts à l'obtention d'une fin qui acquiert par là un caractère impératif croissant; par le sentiment du contraste qu'ils éveillent, ils provoquent une révolte contre le mal et un besoin de réagir contre les causes qui l'engendrent, et l'action de ces deux sentiments antagonistes détermine, par un processus de généralisation logique, la conception de deux ordres opposés de choses : celui du bien, de la justice et de la moralité; celui du mal, de l'injustice, de l'immoralité. Par cette insertion du fait singulier dans un déroulement nécessaire de faits subordonnés au triomphe de tel ou tel idéal d'action, les impératifs du bien parviennent à un degré d'intensité incomparable. Tous ces éléments se fondent en un ensemble de synthèses; et, malgré la diversité de ces dernières, relatives aux personnes et aux moments, le sentiment du devoir acquiert par cette fusion une empreinte caractéristique et demeure identique en son essence, qu'il se révèle dans l'enthousiasme avec son maximum d'intensité, ou qu'il apparaisse dans la sérénité calme et objective de l'idée rationnelle. Issu d'une croyance et renforcé par les facteurs qui agissent sur cette croyance, le sentiment *moral* du devoir suppose ainsi un impératif à double aspect, capable de déterminer les actes, capable aussi de fournir un critérium interne d'*évaluation* de ces actes et d'orientation *spontanée* de la conscience.

Après une longue analyse de la conversion de l' « Innominato », M. Miceli tire un ensemble de *conclusions*. Il note que les idéals

moraux, comme les autres, révèlent leur force coordinatrice, directrice et impulsive, qui s'exerce de façon continue, dans les moments de crise, mais surtout de crise *interne*. A mesure qu'un idéal ancien s'efface devant un idéal nouveau, nous assistons au déclin de la force *impulsive* de l'un, à l'accroissement progressif de la force impulsive de l'autre. Et l'idéal ne peut être efficacement impulsif que s'il *coordonne* les états psychiques et détermine entre eux, passés et actuels, une harmonie. A mesure aussi qu'un idéal passe de la phase instinctive à la phase consciente, nous voyons s'accentuer son caractère *impératif*. Et si l'idéal moral peut offrir ce triple caractère, c'est qu'il est, non une simple idée, mais la résultante synthétique de tendances, d'aspirations, de sentiments, bref parce qu'il est *croyance*, croyance où les éléments impulsifs et émotionnels prédominent, croyance active et qui veut se traduire en acte. L'idéal, toujours incomplètement réalisé et satisfait, en raison de causes internes et externes, détermine par là même une concentration croissante d'énergie psychique, qui lui permet ainsi de coordonner et de subordonner les uns aux autres tous les faits psychiques et de dominer et diriger toute la vie consciente. Et de cette proportionnalité de l'idéal à la quantité d'énergie psychique accumulée résulte l'habituelle prédominance des idéals collectifs et universels. Mais un idéal n'opère efficacement sur la conscience que dans la mesure où il est immédiatisé en elle et apparaît au moi comme une formation interne et spontanée. — « Le sentiment du devoir n'est autre chose que le besoin caractéristique d'agir en harmonie avec les idéals de la conscience », besoin proportionnel à l'énergie psychique accumulée. C'est pourquoi dans le devoir prévaudront tantôt l'aspect *impulsif*, tantôt l'aspect *coordinateur*, tantôt l'aspect *impératif*. Ce dernier se révèle surtout clairement lorsque prédominent les éléments intellectuels; de là l'attention spéciale que lui ont accordée les moralistes. Mais, issu lui-même du besoin de développement et d'action que l'idéal porte en soi, le devoir *impératif* résulte avant tout, lui aussi, de processus émotionnels. La chute des impératifs procède de l'affaiblissement et de l'évanouissement d'une croyance, d'un détachement qui se produit pour le moi à l'égard d'une partie de sa personnalité morale. Aussi l'obéissance à l'impératif n'est-elle pas une perte, mais bien une affirmation plus énergique de l'autonomie du vouloir; et il n'y a pas contradiction, malgré l'apparence, entre la *nécessité* qui définit un idéal et la *spontanéité* de l'obligation, puisque notre idéal consiste en une croyance que nous créons ou contribuons à créer, ne fût-ce que par notre acceptation qui nous l'incorpore. *Devoir* atteindre à notre idéal, *vouloir* l'atteindre, *sentir* qu'il émane de notre personnalité, *ne pas pouvoir* agir d'autre manière, autant d'expressions corrélatives. — Défini de la sorte, le sentiment du devoir ne peut être un simple produit de la raison législatrice, qui sert uniquement à renforcer, en les rendant plus conscients, l'impulsion à agir et les sentiments qui s'y ratta-

chent; mais c'est bien cette *conscience* de la nécessité d'agir en conformité avec un idéal qui caractérise le sentiment du devoir et le distingue de l'acte purement impulsif. Cette dépendance du *besoin moral* à l'égard de l'idéal et des croyances accumulatrices d'énergie psychique le distingue donc du besoin *physique* et prouve l'erreur de Guyau lorsqu'il confond *devoir* et *pouvoir*. Ainsi le sentiment du devoir se rattache au phénomène caractéristique de l'association *humaine*, à la *croyance*. Élaboration de la vie sociale, il se relie, par l'intermédiaire de l'idéal, à ce principe commun de tous les phénomènes sociaux. De là, en ce devoir qui, produit social, apparaît à chaque conscience comme formation autonome, une part d'illusion, mais inévitable, et que nulle théorie ne saurait détruire, dépendante qu'elle est de la structure propre de notre âme. — De ce rapport entre le sentiment du devoir et l'idéal ou la croyance résulte le rapport entre le devoir et la *sanction*. Celle-ci ne crée pas le sentiment du devoir, mais elle le présuppose. Il ne suit pas de là qu'une *morale dépourvue de sanctions* puisse exister, comme le pense Guyau. Même une morale de l'*instinct*, dès qu'elle impliquera la possibilité des *contrastes*, donc d'un sentiment de déséquilibre interne, assurera un rôle à cette véritable sanction interne. A plus forte raison en est-il ainsi pour une morale de la *conscience*; chaque espèce d'idéal porte en lui-même sa propre sanction, état émotionnel, susceptible de réagir sur le sentiment d'où l'idéal résulte et de développer ainsi l'énergie psychique. Aussi peut-on dénoncer l'erreur des modernes criminalistes, qui cherchent à fonder le droit de punir, sans comprendre que la peine suppose et l'idéal juridique et le devoir de justice.

J. Segond.

IV. — Histoire de la philosophie.

Albert Léon. — Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet. Paris, F. Alcan, 1907. Un vol. gr. in-8°, 294 pages.

Cette thèse de doctorat, dont je dirai tout à l'heure le bien que je pense, est, comme on le sait, l'œuvre d'un aveugle. A ce titre déjà elle présente deux sortes d'intérêt. La première est d'ordre intime : on aimerait à savoir par quels moyens et grâce à quelle collaboration, où l'affection a dû jouer le principal rôle, une tâche si considérable, qui suppose tant de lectures préparatoires, tant de notes à réunir et à coordonner, a pu être entreprise et menée à bonne fin. La question d'histoire de la philosophie que M. Albert Léon a choisie avait, en effet, attiré déjà l'attention d'un grand nombre de commentateurs. L'abondance des références, au bas des pages, fait assez voir avec

quel soin il s'est informé de ce qui pouvait se rapporter à son sujet. Il a utilisé les travaux d'une cinquantaine, au moins, d'auteurs anciens ou modernes, et, parmi ces derniers, d'auteurs allemands ou anglais indifféremment, sans négliger, que je sache, aucune des études publiées en France. Quant à la connaissance des textes mêmes sur lesquels portaient ses recherches, il y aurait quelque impertinence à mettre en doute celle du nouveau docteur. Il suffit de parcourir ce volume pour se convaincre que les œuvres de Descartes et de Spinoza lui sont familières jusque dans le détail. Une érudition si variée et si profonde ne semble-t-elle pas, dans de pareilles circonstances, un véritable prodige? L'autre sorte d'intérêt est d'ordre plus général et a plus de portée. Ce serait une précieuse contribution à la psychologie que de pouvoir déterminer, au point de vue de la composition, de l'ordre dans les pensées, et, d'une manière plus précise, de la façon de concevoir et de traiter les questions philosophiques, si M. Léon se distingue des voyants et jusqu'à quel point. Je n'ai pas la prétention de résoudre ici ce problème. Il est d'autant plus difficile, en effet, que les caractères particuliers dont pourrait sembler marquée l'œuvre qui nous occupe, s'expliqueraient, peut-être, tout simplement par la nature même du sujet traité. Quel que soit le biais par lequel on aborde la doctrine de Spinoza, si complexe sous son apparente simplicité, si pleine de contradictions malgré la rigueur tout extérieure de son appareil, quelle que soit, parmi les influences qu'elle a subies, celle dont on cherche à déterminer la part, c'est la philosophie tout entière de ce penseur qu'il s'agit de comprendre et de juger. Il ne faut donc pas s'étonner des précautions prises par un auteur qui s'est proposé une tâche si délicate, des divisions et subdivisions qu'il a jugées nécessaires pour la clarté, et il se peut que, même ainsi averti, le lecteur soit encore çà et là déconcerté par un enchaînement trop serré, à son gré, d'expositions minutieuses et la subtilité inévitable des discussions en des matières si abstraites. Et, après tout, la peine que l'on éprouvera certainement, surtout dans certains passages, à suivre M. Léon, s'expliquera peut-être, en définitive, par une différence d'aptitude à raisonner, selon que l'on a telles sensations qui peuvent distraire, voire même tels souvenirs qu'elles ont laissés, ou que l'on a l'avantage d'en être exempt.

Mais il est temps d'en venir au livre lui-même, abstraction faite, autant que possible, des conditions dans lesquelles il a été composé. Son but principal est, comme son titre l'indique, de montrer « quelles semences » de la philosophie cartésienne Spinoza a cultivées, quand il lui fallut se prononcer sur les rapports de la pensée et de son objet, en faire la théorie. De là, après une intéressante Introduction sur la difficulté de déterminer les influences qui ont dominé en fait la formation d'une doctrine, deux Parties d'inégale longueur : dans la première, la plus courte (p. 17-68), sont résumées les idées de Descartes sur la pensée, son objet et leurs rapports; la seconde (p. 69-277)

contient l'interprétation spinoziste de ces mêmes rapports, et l'on y trouve la préoccupation constante d'en démêler les éléments cartésiens. Une brève Conclusion (p. 279-282) nous donne, en termes précis, le compte des résultats obtenus. Enfin un Appendice (p. 283-294), est formé par des « Observations sur la théorie cartésienne de l'entendement et l'imagination et sur ses conséquences dans la philosophie de Spinoza ». On se demandera sans doute, s'il n'eût pas mieux valu fondre la matière de cet Appendice dans le développement du sujet principal, et aussi, peut-être, si ce sujet lui-même n'aurait pas gagné à être traité d'ensemble, sans cette division en deux Parties qui pouvait avoir l'inconvénient d'exposer à des redites. M. Léon conviendrait volontiers, je crois, que la composition de son livre aurait été plus savante et plus belle s'il avait mené de front la comparaison des deux systèmes; mais il ajouterait probablement que, dans un sujet si ardu, il lui avait paru sage de sacrifier la beauté de l'ordonnance à la clarté des détails. La critique relative à l'Appendice, quel que soit le mérite de ce morceau pris en lui-même, serait, si je ne me trompe, plus difficile à réfuter. Il sert essentiellement à montrer, avec beaucoup de netteté, et d'une manière neuve, que la distinction faite par Descartes entre l'étendue objet de l'imagination, et l'étendue que connaît l'entendement, se comprend mieux, si on la rapproche de la distinction cartésienne de l'existence et de l'essence. Mais c'est donc comme un fragment détaché de la première Partie, et qui aurait pu, d'ailleurs, trouver sa place à côté des développements que prend, dans la seconde Partie, la distinction, à certains égards analogue, de la connaissance inadéquate et de la connaissance adéquate telle que Spinóza l'a présentée.

Encore ces réserves sur le plan suivi par l'auteur sembleront-elles, je le crains, de pures chicanes, dès le moment où l'on entreprendra l'étude attentive à laquelle ce livre mérite bien qu'on le soumette. Il n'aurait fallu rien moins, pour modifier ce plan dans le sens que j'ai indiqué, que de supposer déjà connue, dans ses grandes lignes, la doctrine de Descartes sur la substance, ses attributs et ses modes, sur le passage de la connaissance à l'existence, sur les rapports, enfin, de la pensée et de son objet. Et peut-être sera-t-on disposé à admettre que ce n'était pas trop exiger du lecteur, alors que la philosophie cartésienne a fait, depuis longtemps, et surtout dans ces dernières années, l'objet d'études si approfondies. Mais quelle n'est pas l'incertitude, encore aujourd'hui, des résultats acquis! Il suffira, je crois, pour s'en convaincre, de lire avec attention telle ou telle discussion engagée, dans la première Partie, avec tel ou tel commentateur; je citerai comme exemple, pages 28 sq., celle que M. Léon soutient, à l'encontre de M. Brunschvicg : elle porte sur la question de savoir si la théorie de la substance, telle qu'elle se dégage en fin de compte des œuvres de Descartes, ne doit pas sembler bien moins éloignée de celle d'Aristote qu'elle ne le paraissait peut-être à Des-

cartes lui-même, et qu'elle ne le paraît aujourd'hui encore à des penseurs éminents et les plus versés, sans contredit, dans la connaissance du cartésianisme. Ce n'est là qu'une question secondaire. A plus forte raison, cette première partie est-elle justifiée quand elle conduit, par degrés, à reconnaître les diverses antinomies, si l'on peut ainsi parler, que la philosophie cartésienne venait de poser comme autant de points de départ nouveaux et de problèmes à résoudre. « C'est à coordonner ces divers éléments que tendront principalement les efforts des successeurs immédiats de Descartes. Spinoza, apportant à cette tâche un esprit moins vaste que puissant, n'atteindra l'unité qu'en sacrifiant tout un côté des principes cartésiens » (p. 67).

M. Léon a pris pour épigraphe ces mots de J. Lagneau : « Le spinozisme est la métaphysique du cartésianisme; mais laquelle entre les possibles? La plus réaliste, la plus scientifique, la plus nue et la plus pleine à la fois, enfin la plus *redacta* et la plus *reducta*. » La seconde Partie, et la plus importante de sa thèse, est le commentaire de ces paroles, en même temps que de la célèbre formule leibnizienne que l'on trouve dans les *Opera theologica*, § 393 (Dutens, I, p. 392) : « Ceterum consultum erit, cavere, ne, dum, substantiæ cum accidentibus confunduntur, dum substantiis creatis actio omnis adimitur, gradus fiat ad *Spinosismum, qui Cartesianismus est immoderatus.* » C'est sans doute le sujet indiqué par le titre : « Les rapports de la pensée et de son objet », qui en fournit l'idée directrice: mais, comme nous l'avons déjà entrevu, ce sont aussi les principaux points de la métaphysique spinoziste que l'auteur sera forcément amené à dégager, et il est impossible de donner ici une analyse détaillée de cette étude où l'examen le plus scrupuleux des textes est, à chaque pas, contrôlé par les diverses interprétations qu'on en a proposées jusqu'à ce jour.

Les grandes lignes en sont tracées dans le chapitre intitulé : « La Méthode et la Pensée » (p. 75-84). Les principes, en effet, de la méthode, sur lesquels repose, comme sur ses derniers fondements, le système tout entier, contiennent et résument ce qu'il y a de plus général dans la conception spinoziste de la pensée et de son rapport à l'objet. Comme Descartes, comme, plus tard, Leibniz, Spinoza professe que la pensée ne subit aucune influence transitive d'un objet extérieur à elle. Dans la connaissance adéquate, toutes les opérations de la pensée sont les démarches d'une spontanéité tout interne, celle de l'être pensant et connaissant. L'idée adéquate est « celle qui possède intrinsèquement et considérée en elle-même, abstraction faite de tout rapport à un objet extérieur, toutes les marques de l'idée vraie ». Si l'idée inadéquate, d'autre part, est celle qui, prise isolément, n'a pas en soi de quoi se légitimer au regard de la raison, cet « autre chose », en quoi se trouve le principe qui l'explique, est encore lui-même du domaine de la pensée. La pensée est donc une réalité irréductible à toute autre réalité quant à son essence et à ses opérations; en un mot, c'est un attribut de la Réalité absolue et par soi, de la Substance universelle,

un aspect de l'Être en soi et par soi. Elle suffit, dès lors, elle seule, à rendre raison de ses affections ou de ses modes, c'est-à-dire de ses idées, et pour connaître le Réel, elle n'a qu'à se considérer elle-même. Mais bien loin d'aboutir à l'idéalisme, Spinoza, s'il regarde la substance comme chose pensante refuse de voir en elle la source d'aucune essence, attendu qu'elle est elle-même, en même temps et tout aussi primitivement, la Réalité non pensante. S'il est bien entendu, en effet, que toute idée vraie ne laisserait pas d'être ce qu'elle est quand aucun objet extérieur n'existerait, toute idée vraie n'en correspond pas moins nécessairement à un *idéat extérieur* et subsistant en soi, à la fois inutile à l'idée et nécessaire. Ce parallélisme entre la pensée et ses objets, c'est dans le fond de la substance que s'en trouve la raison, et il en résulte que l'on peut hardiment, comme le dit M. Léon dont j'emploie le plus souvent les expressions mêmes, « déterminer toutes les propriétés de la pensée en fonction de son objet, — et même il n'y a pas d'autre manière de les déterminer ».

Notons aussi que la pensée est, en principe, « dans l'intention de Spinoza, non pas une conscience faisant l'unité de ce qu'elle pense et qui se poserait en face des représentations, mais un objet comme les autres et sur le même plan que les *idéats*, « dont elle n'est qu'une reproduction dans le langage de la connaissance ». Et alors : « ce n'est pas, comme pour l'idéalisme, parce qu'elle se connaît qu'elle est », c'est parce qu'elle est à la manière d'un objet, qu'elle se connaît. De là, si on veut les bien entendre, les fameuses propositions spinozistes sur la vanité d'un critérium de la vérité et la faculté qu'a l'idée de se connaître en se réfléchissant sur elle-même. Aussi « loin de partir, comme Descartes, de l'existence par soi de la conscience pour en tirer son existence à soi, Spinoza suit une marche inverse : c'est parce que la pensée possède l'Être immédiatement et en soi, qu'elle existe pour soi — tout comme, d'après Aristote, l'intelligible devient intellect dès qu'il passe à l'acte. Cette propriété, ou ce privilège qu'a l'idée de se réfléchir sur elle-même a enfin une importance capitale à l'endroit de la méthode, puisque la vraie méthode, pour Spinoza, n'est que le reflet de l'ordre immanent des idées mêmes, et, indirectement, de l'ordre immanent de l'objet de ces idées.

L'essentiel, pourrait-on dire, dans le spinozisme, est cette antériorité de l'Être par rapport à la pensée : elle est affirmée comme l'évidence même à la base de ce système ; elle garantit l'existence de l'Être sur la réalité duquel se fonde toute réalité : elle permet de prouver par simple analyse, et Spinoza se fie aux seules preuves analytiques, l'existence de cet Être, c'est-à-dire de la substance ou de Dieu, grâce à un principe antérieur lui-même à toute démonstration, à savoir que la vérité des notions adéquates implique inconditionnellement l'existence hors de la pensée d'un objet correspondant. Nous sommes ainsi conduits à reconnaître en quoi consiste cet enchaînement parallèle des idées entre elles et des objets entre eux dans lequel réside l'essentiel

de la méthode : « La connaissance parfaite est celle qui, à la manière de la connaissance géométrique, déduit d'une idée ou d'une nature donnée les conséquences ou les prédicats qu'elle contient déjà en elle. » La méthode spinoziste est donc rigoureusement déductive et analytique. Spinoza a entrepris la tâche, possible en droit, selon lui, de déduire d'un seul principe évident par soi la connaissance humaine, tant en elle-même que dans ses objets et dans ses limites.

Descartes ne semble-t-il pas avoir songé lui-même un instant à déduire ainsi tout le contenu de la connaissance par une méthode rigoureusement déductive? Mais il n'aurait pas pu le tenter réellement sans sacrifier tout un côté de sa doctrine. Spinoza n'en a pas moins trouvé dans le cartésianisme les points de départ de ses propres déductions; il puise dans les principes de cette philosophie tout ce qui pouvait s'accorder avec une conception purement intellectualiste du savoir. « Il fait plus encore : il pousse avec une extrême rigueur la doctrine cartésienne, envisagée de ce point de vue seulement, jusqu'à ses dernières conséquences. En ce sens, mais en ce sens uniquement, Leibniz a raison d'appeler le spinozisme *un cartésianisme immodéré* ». Or, dans tout le cours de son travail, c'est le principal objectif que s'est proposé M. Léon, de montrer que la théorie spinoziste des rapports de la pensée et de son objet emploie, mêlés à d'autres éléments dont il n'avait pas à s'occuper, des concepts cartésiens, met en œuvre des principes cartésiens. « Mais parmi les concepts et les principes cartésiens, ceux-là seuls en principe sont adoptés qui s'accommodent d'une certaine conception de la Pensée et de l'Être; et quand ils comportent ou paraissent comporter chez Descartes plus d'une interprétation, c'est toujours celle qui s'accommodera de cette conception particulière qui est délibérément choisie » (Concl., p. 279). Et cela, qu'il s'agisse de la théorie de la pensée en général, de la théorie de la substance, de la théorie de l'attribut, de celle des modes et de celle, qui lui est connexe, de l'essence et de l'existence, de la théorie, enfin, de l'homme et de celle des divers genres de connaissance. Partout, il ne considère qu'un certain aspect de la théorie cartésienne; il en néglige systématiquement le côté expérimental et, si l'on peut dire, libertiste, et il y était porté par la nature même de son entreprise : « celle-ci, en effet, implique comme postulat fondamental l'intelligibilité universelle inconditionnelle, ainsi que l'adéquation parfaite de la Pensée et de l'Être, de l'Idée et de son Objet. »

Ainsi se trouve déterminé le cadre dans lequel se développe la thèse de M. Léon, et les résultats auxquels elle aboutit sont dès lors nettement indiqués. Mais on devine aisément combien de questions se rencontrent en chemin que l'auteur examine et résout en discutant d'abord les solutions proposées par ses devanciers. C'est toute la doctrine de Spinoza qui est exposée sous nos yeux avec ses prétentions à déduire systématiquement tout son contenu d'un principe rigoureusement un, et aussi avec l'incohérence, l'inconséquence expresse, l'infidélité aux

principes posés que toute multiplicité de tendances au sein de ce système accuse nécessairement. C'est aussi la foule des commentaires divers et des gloses différentes jusqu'à la contradiction que cette doctrine a suscités. Tout en se rapportant à un problème spécial, ce livre, le dernier jusqu'à présent, résume, pourrait-on dire, et juge avec une réelle autorité tous ceux que l'on avait déjà publiés sur le spinozisme, et le spinozisme lui-même tout entier. Il ne m'est pas possible de signaler ici tous les passages qui mériteraient d'être cités. Voyez cependant, p. 133, le rapprochement entre l'infini leibnizien et l'infinité, qui n'est plus un nombre, des Attributs, ou, p. 154 sq., en quel sens, dans l'*Ethique*, on peut entendre la personnalité divine et dire que Spinoza l'ait admise, ou le § 18, p. 243-258, du chap. xv, sur l'opposition radicale de la connaissance adéquate et de la connaissance inadéquate. Mais le plus bel endroit peut-être de tout l'ouvrage serait-il bien la discussion des arguments par lequels MM. Delbos et Brunschvicg ont essayé de prouver que la doctrine de Spinoza ne mérite pas le reproche d'être inconséquente. Je n'ai pas besoin de rappeler avec quel talent, et par quelles raisons à peu près semblables, ces maîtres ont défendu leur opinion : « *Si Pergama dextra...* ! » Personne ne leur rendra témoignage avec plus de sincérité et d'admiration que notre auteur. La vérité, toutefois, ne risque pas, avec lui, de perdre ses droits, et il faut voir, p. 261-268, avec quelle pénétration et quelle rigueur, de même qu'il avait déjà contesté l'interprétation idéaliste de Hegel, Erdmann, Schwegler, Ulrici et Pollock, il découvre les points sur lesquels est insuffisante, à son gré, la démonstration des deux commentateurs français. Pour lui, le monde spinoziste reste divisé en trois parties absolument étrangères, et, en réalité, en trois mondes étrangers et inconciliables, « dont l'unité et l'identité sont affirmées, mais non expliquées ». Ces mondes sont : la substance, les attributs avec leurs affections infinies, et les modes finis, changeants et corruptibles, de l'existence temporelle.

Il resterait à se demander si M. Léon a par devers lui une doctrine qui lui permettrait de donner à la question que Descartes et Spinoza ont résolue, chacun à sa manière, une solution originale. Son livre n'en laisse rien paraître, ou, du moins, ne permet-il pas de dire avec certitude à quelle école on doit en rattacher l'auteur. Toutefois la complaisance avec laquelle cet auteur répète que Descartes ou Spinoza ont tantôt bien et tantôt mal *expliqué* ceci ou cela, ferait supposer qu'il se réclamerait volontiers de ces illustres métaphysiciens pour qui une dernière explication des choses est possible : il ne faut pas se lasser de la chercher. Il serait ainsi plus près de ceux qu'il critique, et ses critiques en seraient d'autant moins suspectes. Mais peut-être s'est-il proposé de faire une étude tout impersonnelle et purement objective : c'est encore, suivant une opinion très répandue, la meilleure manière de traiter l'histoire de la philosophie. Quoi qu'il en soit, cet excellent ouvrage, aussi profond que savant, est de nature, si je

ne me trompe, à rendre les plus grands services à une foule de voyants.

A. PENJON.

F. Palhoriès. — ROSMINI. 1 vol. in-8, XI-398 p. Paris, F. Alcan, 1909 (*Les grands philosophes*).

M. Palhoriès a voulu — comme il l'explique dans son *Avant-Propos* — faire connaître en France, où elle est presque ignorée, où connue seulement « par de vagues allusions ou des réfutations sommaires », la pensée de Rosmini; il croit, en effet, « que cet oubli est injuste et immérité », puisque « Rosmini fut, sans doute, au XIXe siècle, l'homme qui exerça la plus haute influence intellectuelle sur la pensée italienne », qu'il « a su faire pénétrer dans sa vie cette recherche de l'harmonie et de l'unité qui fait le fond de sa pensée », et que sa philosophie « sait allier les envolées d'une poésie toute platonicienne avec la rigueur la plus stricte des démonstrations scientifiques, forte également dans les analyses de détail et dans les vastes vues d'ensemble ».

L'*Introduction* « replace la philosophie de Rosmini dans son cadre naturel, et esquisse l'état général de la spéculation italienne, au moment où le philosophe italien fit paraître le *Nuovo Soggio* », c'est-à-dire en 1830. L'auteur retrace donc brièvement l'histoire du sensualisme italien, éclectique avec Genovesi, esthétique avec Cigognara et Giordiani, social et économique avec Melchior Gisia; il rappelle les résistances de l'idéalisme avec Gendil et Pini; il montre la renaissance de la « philosophie de l'Idée », « sur cette terre classique de l'idéalisme », d'abord avec la théorie incertaine du « sens logique » élaborée par Romagnosi, puis avec le « Kantisme mitigé » de Galluppi qui « concentre toute son attention sur le problème de la connaissance ». M. Palhoriès note que « la philosophie de Rosmini prend, elle aussi, son point de départ dans le problème de la connaissance », et que Rosmini, « plus moderne que lui-même ne veut en convenir », en faisant de ce problème, « qui n'existait pas pour les scolastiques » dont Rosmini se réclame sans cesse, « le point central de toute la spéculation philosophique », « s'accorde parfaitement en cela avec Kant ». Il montre comment l'analyse des différents actes de connaissance (et non plus seulement de la « faculté de connaître ») amène Rosmini à découvrir par l'abstraction, comme « détermination ultime et fondamentale », l'*être* indéterminé et universel; comment, dès lors, l'être est « le point de départ de toute spéculation philosophique »; comment « les différents aspects sous lesquels il se présente à la pensée servent à déterminer les grandes divisions du savoir humain et permettent d'embrasser dans l'unité d'une vaste synthèse la diversité multiple des formes dont se revêt l'existence ». Les trois grandes catégories de l'être : *idéalité*, *réalité*, *moralité*, « sous lesquelles se range tout ce

qui est pensable et tout ce qui est actuellement réalisé », fournissent donc à l'auteur la « division tripartite » de son étude.

Dans la première partie, l'*Être idéal*, M. Palhoriès étudie successivement chez Rosmini la *métaphysique de l'Être*, l'*intuition* (au sujet de laquelle il exprime cette crainte que « Rosmini tourne dans un cercle sans issue », l'intelligence supposant l'être et la connaissance de l'être supposant l'intelligence), la *connaissance a priori*, enfin la théorie de la *certitude* et de la *vérité*. — Dans la seconde partie, l'*Être réel*, il étudie la *perception intellectuelle* (insistant sur ce point que « l'idéalisme de Rosmini consiste bien plus dans la manière dont il interprète la réalité que dans une sorte de mépris qui mettrait à l'arrière-plan cette réalité même », et reprochant à Rosmini de confondre, comme Cousin, la « simple appréhension » avec le jugement ou « perception réfléchie des rapports »), la *matière*, *l'âme* (à propos de la théorie rosminienne du *sentiment*, il rapproche le *sentiment fondamental* de Rosmini de la *cénesthésie* des psychologues contemporains ; à propos de la définition rosminienne de l'âme, il commet, nous semble-t-il, une grave erreur d'interprétation, lorsqu'il prétend que, pour Rosmini, comme pour Descartes, il est « essentiel » à l'âme « d'avoir conscience d'elle-même »)[1], enfin les *réalités pures* « qui soutiennent ontologiquement les réalités senties » et qui sont « pensées » et « nouménales » et « conclues » mais non « données » (il rapproche, à ce sujet, l'idéalisme de Rosmini de l'immatérialisme de Berkeley, en notant toutefois « dans la pensée du philosophe italien » une certaine « incertitude » et même une « incohérence déconcertante », qui viennent de ce que « Rosmini continue à attribuer aux corps ainsi immatérialisés toutes les propriétés que leur reconnaissait le réalisme traditionnel » ; il détermine le rapport entre l'idéalisme de Rosmini et le panlogisme de Hegel, faisant observer que, si Rosmini comme Hegel met l'être possible et l'idée à l'origine de la spéculation, Rosmini à la différence de Hegel, distingue l'ordre logique de l'ordre ontologique, rattache le possible à un être essentiellement actuel et l'idée à une pensée personnelle, repousse énergiquement le système de l'identité absolue, fait de l'esprit absolu, non « le terme et l'aboutissement du développement de l'idée à travers la nature et le moi », mais « le principe même de toutes les réalités particulières ».) — Dans la troisième partie, M. Palhoriès étudie l'*être moral*, il aborde successivement la *nomologie pure*, la *moralité* (avec la théorie du *rico-*

1. Il est bien vrai que Rosmini (*Psychologie*, trad. Em. Segond, Ire p., l. III, chap. VI) affirme avec Descartes que « l'âme humaine pense toujours » ; mais, pour lui, Descartes n'a fait qu' « entrevoir » une vérité »; n'ayant pas su « quelle pensée » constitue l'essence de l'homme. Selon Rosmini, cette pensée « immanente » est la « perception naturelle et primitive » du « sentiment fondamental dans sa partie animale » (même livre, chap. II, art. IV); or, « dans cette première perception par laquelle le principe raisonnable est uni continuellement au sentiment animal » (chap. III), « ce sentiment n'a pas de limites saisissables :

noscimento, c'est-à-dire du « jugement pratique » par lequel l'homme réalise une « appréciation morale des êtres », ce qui, l'auteur le fait remarquer, rapproche la morale de Rosmini de celle de Malebranche), enfin les *idées sociales, politiques et religieuses* (l'auteur critique la notion rosminienne du *droit*, en raison de son caractère exclusivement moral; il fait également des réserves, à propos du livre de Rosmini sur *les cinq plaies de la sainte Eglise*, au sujet de « l'exaltation de l'élément laïc et du bas clergé au détriment de l'autorité épiscopale » et peut-être papale).

Dans la *Conclusion*, M. Palhoriès établit la *parenté intellectuelle de Rosmini*. « Pour mettre au jour l'originalité de son philosophe », il marque l'« attitude » de celui-ci à l'égard de Platon, de Leibnitz, de saint Thomas, de Malebranche et de Kant. Il fait voir, en particulier, qu'en dépit des rosminiens saint Thomas n'a pas tenu pour innée l'idée de l'être indéterminé, que pour lui « la pensée divine n'est pas l'objet immédiat de la connaissance humaine » (ce qui empêche de trouver dans la *Somme théologique* « la justification de la théorie » rosminienne « sur l'illumination de nos intelligences par Dieu »), que, si Dieu est, comme « fin naturelle et dernière de la volonté » humaine, objet de connaissance « innée, » il ne s'agit nullement ici de l' « idée de l'être indéterminé » et de la « forme de l'entendement ». Il montre aussi que, si la théorie rosminienne de la connaissance ressemble « par le dehors » à celle de Malebranche « le désaccord est réel et profond » entre les deux doctrines, lorsque l'on « pénètre dans l'âme même du système » de Rosmini; Rosmini, en effet, repousse énergiquement la « vision en Dieu », et n'admet pas, comme les ontologistes, que « le premier ontologique constitue le premier psychologique », que l'être réel et absolu » soit « le premier objet de notre connaissance », donc « que Dieu et son idée se confondent » (ainsi que le pense Malebranche). Et c'est encore « la confusion de l'ordre réel et de l'ordre idéal » que Rosmini reproche à Kant, lequel « n'a pas distingué le concept universel qui se trouve au préalable dans l'entendement et l'objet particulier que nous connaissons grâce au concept », ce qui l'a entraîné à sa théorie « absurde » des « jugements synthétiques *a priori* », l'a amené à « réduire le sujet, lui-même, » à « à ne considérer l'univers tout entier que comme un simple produit de l'entendement », à « supprimer le problème idéologique au lieu de le résoudre ». M. Palhoriès estime, du reste, que Rosmini exagère, dans l'œuvre de Kant, l'importance de la théorie des « jugements synthétiques à priori », et qu'il « méconnaît la relation naturelle qui existe, dans la pensée du philosophe

il ne peut donc attirer l'attention, et il n'y a rien en lui que l'âme ait besoin ou soit en état de se dire à elle-même » (*Ibid.*); et « *de cette perception, telle qu'elle est dans le principe, nous n'avons aucune conscience, parce que la conscience naît de la réflexion sur ce qui se passe en nous, et que cette perception est antérieure à toute réflexion.* » (*Ibid.*).

allemand. entre les deux Critiques », que, par là, faisant abstraction du « dogmatisme moral » dans lequel « s'achève le scepticisme de la *Critique de la raison pure* », il « tronque l'œuvre du philosophe allemand et en fausse la signification et la portée ». Lui-même juge que, si « l'influence de Kant sur le point de départ et sur le développement même de la philosophie de Rosmini est manifeste. elle n'est pas telle que l'on doive considérer le philosophe italien comme un disciple fidèle du penseur allemand ». Sans doute, « Rosmini prend le problème de la connaisance au point où l'avait laissé » Kant, et il traite ce problème avec « une mentalité critique » ; sans doute encore, il assigne à la connaissance, comme Kant, une forme *à priori* et vide, et « il explique » comme lui « par l'unité fondamentale du moi la synthèse qui s'opère, dans tout acte intellectuel, entre l'élément *à priori* et les données de l'intuition sensible » ; mais pour Rosmini « la forme de l'être est essentiellement objective » et « nous révèle la vérité ontologique », ce qui « nous soustrait au relativisme Kantien ». — En terminant, M. Palhoriès, « laissant au lecteur » à décider si Rosmini « a régénéré la philosophie et inoculé dans ses veines une vie nouvelle et féconde », explique « les causes de l'opposition que cette philosophie » a rencontrée (fidélité exclusive au thomisme traditionnel, répugnance au Kantisme, *à priorisme* de la spéculation rosminienne, abstention de l'ontologisme et progrès croissants de la philosophie positive et du rôle de l'expérience). Il estime que « Rosmini voulut entreprendre au XIXe siècle l'œuvre de restauration qui fit au XIIIe siècle la gloire de saint Thomas », et que, « quel que soit le résultat auquel a abouti une si difficile entreprise, il faut reconnaître dans son œuvre l'effet d'une pensée puissante et l'exemple rare, mais toujours fécond, d'une noble probité intellectuelle ».

M. Palhoriès a joint à son étude le *tableau synoptique des systèmes philosophiques, à l'égard du problème de la certitude*. L'*index bibliographique* comprend les *œuvres philosophiques de Rosmini* (avec les *œuvres posthumes*), la liste des *traductions* françaises, anglaises et allemandes, les principales études *biographiques*, et « les ouvrages les plus importants et les plus intéressants pour un lecteur français » qui traitent de Rosmini ; l'auteur y cite, entre autres, l'étude de M. Beurlier sur « *l'évolution du Kantisme vers le rosminianisme dans la philosophie française contemporaine* » et l'étude de M. Bazaillas sur *Rosmini et Malebranche*. Pourquoi ne cite-t-il pas également le livre remarquable de M. Giovanni Gentile sur *Rosmini et Gioberti* et l'ouvrage de M. Vidari sur *Rosmini et Spencer* ?

J. SEGOND.

Adolphe Kohut. — FEUERBACH (*L. F., Sein Leben und seine Werke*). Fritz Eckhardt, in-8. Leipzig, 1909.

M. Kohut, littérateur allemand d'une grande renommée, est un admirateur de Feuerbach (1804-1872), plein d'ardeur et d'enthousiasme. Dans sa Préface, il présente le maître comme un des plus grands penseurs du XIXe siècle, penseur qui a frayé des chemins nouveaux dans la philosophie de la religion et qui est grand non seulement comme moraliste, mais encore comme métaphysicien.

Cependant, dans son dernier chapitre, après avoir suivi les diverses phases de la vie de Feuerbach et donné l'analyse de ses principaux écrits dans l'ordre chronologique, se proposant de se résumer et de fournir une vue d'ensemble de la philosophie de Feuerbach, M. Kohut éprouve quelque peu d'embarras. Il se voit obligé d'admettre que Feuerbach n'a pas de système. Il cherche à le défendre contre les reproches d'athéisme, de sensualisme et de matérialisme. Il le fait avec succès quant au sens ecclésiastique et vulgaire de ces reproches, qui implique l'immoralité la plus profonde. Ces accusations ne peuvent en rien toucher à Feuerbach qui est non seulement un grand moraliste, mais un grand moralisateur. Mais, après cela, l'athéisme, le sensualisme et le naturalisme de Feuerbach frisant le matérialisme, pris dans le sens philosophique de ces termes, restent ce qu'ils avaient été, des opinions proclamées par Feuerbach de la façon dont il présente sa morale, c'est-à-dire au milieu de la polémique la plus violente contre les dogmes de l'Église. A ce point de vue, M. Kohut, dans son dernier chapitre, ne fait que résumer ce qu'il avait exposé plus longuement dans les chapitres précédents. Dans ce chapitre il place Feuerbach au milieu de son époque, poursuivant l'action qui lui est commune avec Ferdinand Christian Baur, D. F. Strauss et toute l'école théologique de Tubingue, qui s'est livrée à une critique impitoyable des textes bibliques et des dogmes. Il signale la parenté de la philosophie de Feuerbach et de celle d'Auguste Comte. Il reconnaît Feuerbach comme le père du matérialisme allemand tout à fait prononcé et représenté par ses disciples Moleschott, Carl Vogt et Büchner.

A la vérité, Feuerbach est un des adversaires les plus implacables et les plus redoutables de l'Église, et il en est un des plus redoutables, parce qu'il en est un des plus implacables. Il doit sa gloire au fait d'avoir « mangé du curé », attaqué l'Église avec la dernière violence et sans merci, en affichant l'athéisme au plus grand contentement de sa conscience. C'est la revanche de l'hérésie sur le zélotisme religieux et ecclésiastique du moyen âge dont la résurrection et la restauration, noyée dans l'encens et les brumes du romantisme, a été entreprise par l'esprit réactionnaire de l'époque de Feuerbach, dès le commencement du XIXe siècle, surtout depuis la chute de Napoléon. Dirigée contre l'esprit révolutionnaire du XVIIIe siècle, la réaction se trouvait en face d'une opposition héritière de cet esprit, gran-

dissante et de plus en plus violente et révolutionnaire. Aux environs de la révolution de Juillet, ce torrent d'opposition s'est emparé des littérateurs allemands sous le nom de la Jeune Allemagne, il a détaché la gauche hégélienne de la droite qui s'était jetée dans les bras de la réaction, et sous le nom de l'école de Tubingue il était puissamment soutenu par des théologiens révoltés qui ont créé l'âge d'or de la critique de la Bible. Pour vingt ans, peut-être, jusqu'à l'éruption de la révolution de 1848 et à sa chute, l'athéisme devint le principe à la mode parmi les lettrés allemands, et c'est peut-être Feuerbach qui en a donné le mot d'ordre. Dans tous les cas, entraîné par l'esprit d'opposition et le courant antiecclésiastique et anti-religieux de l'époque, Feuerbach est devenu le chef de la gauche hégélienne — d'où est sortie l'école de Tubingue — et le fondateur de toute l'école antimétaphysique en Allemagne au XIXe siècle.

Sous l'égide de l'athéisme affiché, il s'est fait le porte-parole de la revanche de l'hérésie sur le zélotisme religieux, opposant à l'excès de celui-ci point par point l'excès contraire. L'Église avait lancé condamnation sur condamnation, anathème sur anathème contre les hérétiques. Feuerbach à son tour cherche à l'écraser sous le poids de ses accusations, la déclarant le plus grand ennemi de l'humanité. L'Église avait prêché : en dehors de l'Église pas de salut. Feuerbach répond : en dehors de l'athéisme pas de salut. La foi, par ses dogmes insensés, par la foule de ses miracles inimaginables, jette le défi à la raison humaine, à l'expérience, elle est l'ennemi juré de la science qui la contredit, elle est fatalement et irrémédiablement réactionnaire et ennemi acharné du progrès de la science, ayant peur d'être renversée par elle. La foi, toute foi religieuse, étant le mot de ralliement d'une communauté religieuse forcément restreinte, est irrémédiablement immorale. Elle est en contradiction avec l'amour, amour de l'humanité, c'est la conjuration d'une coterie excluant de ses intérêts tout être humain qui n'y appartient pas. Seul, l'athéisme peut embrasser dans son amour l'espèce humaine tout entière sans distinction ni de religion ni de race. L'Église est tout ce qu'il y a de plus criminel et de plus odieux. Elle condamne comme criminel tout désir d'un bonheur terrestre, elle condamne entièrement l'égoïsme, source de tout désir pareil, elle empoisonne ainsi toute la vie humaine, seule vie réelle. Elle applique tout son zèle fanatique à arracher à l'humanité, en faveur de l'adoration d'un être surmondain, fictif, et du vain rêve d'une autre vie ou de l'immortalité de l'âme, la seule possibilité d'une lueur de plaisir et de bonheur, celle qu'offre le monde ici-bas, l'unique monde réel. C'est l'athéisme qui est le vrai ami de l'humanité, broyant sous ses pieds le poids de toutes les balivernes de l'Église, anéantissant toute fiction d'une assistance métaphysique ou transcendante, ne voulant rien savoir ni d'un dieu ni de l'immortalité de l'âme, se faisant l'apôtre de toutes les justes revendications de l'humanité visant le bonheur terrestre. C'est l'amour indépendant d'êtres

libres, n'obéissant à aucun ordre d'un dieu despotique, fictif, qui est le principe de la morale sociale, et c'est l'égoïsme, source de l'aspiration au bonheur qui, accordant les mêmes droits à tous les autres égoïsmes, est le principe fondamental de toute la morale. D'ailleurs, les prêtres sont tous des hypocrites qui, pour se faire de l'argent, veulent faire avaler aux gens des énormités qu'à une époque éclairée personne ne peut plus croire. Ce sont des imposteurs ambitieux et indignes qui, sous prétexte d'ouvrir les portes du ciel, d'un autre monde, cherchent à accaparer tous les biens terrestres et à s'emparer de l'empire du monde ici-bas.

Si ces opinions ont rendu Feuerbach célèbre, on ne peut pas dire que ce soit là une philosophie de la religion, puisqu'elle ravit à la religion jusqu'aux derniers vestiges d'une vérité transcendante attachée à ce mot. C'est de la critique religieuse. En effet, quelles que soient ses exagérations, il faut accorder à Feuerbach le rang d'un des premiers fondateurs de la critique de la religion appliquée au christianisme. C'est là le principal sujet de son œuvre, attesté par les titres de ses principaux écrits, d'ailleurs avoué par lui-même dans des passages cités par M. Kohut. C'est la marque de son premier ouvrage dirigé contre le dogme de l'immortalité de l'âme, dogme qu'il n'a pas cessé de combattre, parce qu'il y a vu le plus fort pilier de l'Église qui a toujours alimenté et exploité la peur de la mort. Toutes ses opinions signalées plus haut se trouvent dans son ouvrage le plus célèbre, l'*Essence du christianisme*. Il y admet que cette essence renferme un certain idéal moral de l'humanité, mais pour se placer sur le véritable terrain moral il faut sortir du giron de l'Église et se débarrasser de toute attache à la foi religieuse. Dans cet ouvrage, Feuerbach, voulant changer le christianisme ou la théologie en anthropologie, se livre à une certaine apothéose mystique de l'humanité qui rappelle celle dans laquelle Comte a fini par tomber. Mais à la différence de Comte, Feuerbach, dans ses ouvrages postérieurs, s'est de plus en plus affranchi de ce mysticisme pour se borner aux simples principes de la morale indépendante.

Seulement la méthode alambiquée, hégélienne dont Feuerbach, dans l'*Essence du christianisme*, s'est servi pour fonder et exposer sa formule de la nécessité de changer la théologie en anthropologie couvre cet ouvrage d'une obscurité et il y introduit une équivoque qui a continué à planer sur toute l'œuvre de Feuerbach. En fait, il a changé le christianisme en mythologie à expliquer de diverses façons. Le mot anthropologie, évidemment, d'un côté est un terme trop neutre, d'un autre côté trop vaste. S'appliquant au corps comme à l'âme, à toutes les races, à toutes les imperfections, à tous les vices et crimes de l'espèce humaine, elle n'exprime nullement la mythologie pas plus que l'idéal moral ni les processus purement psychologiques, sans vérité ni réalité, auxquels Feuerbach voudrait restreindre l'interprétation de la mythologie du christianisme. La théologie changée en

anthropologie constitue donc une obscurité et une équivoque. Feuerbach qui n'a cessé de lancer ses foudres contre l'hypocrisie des théologiens, exigeant que chacun fasse franchement et ouvertement sa profession de foi comme adepte de l'athéisme, n'a donc su éviter, bien qu'involontairement, l'écueil de l'équivoque. Cette équivoque s'est considérablement fortifiée et fixée par les titres positifs de ses ouvrages de critique religieuse. L'*Essence du christianisme* devrait avoir pour juste titre « Critique de l'essence du christianisme » et même « Critique destructive de l'essence du christianisme »; l'*Essence de la religion* devrait s'intituler « Critique destructive de la religion », les *Conférences sur la religion* porter le titre de « Conférences critiques et destructives sur la religion », etc.

La critique religieuse et la lutte destructive contre l'Église étant restées la principale préoccupation de Feuerbach, il n'a pas voulu être un pur démolisseur et s'agiter dans le vide d'une négation exclusive et sans lendemain. Il a mené la lutte au nom du rationalisme et de la science indépendante, des revendications de tous les droits de la nature, du monde sensible et de la vie terrestre contre les chimères et les fantômes surnaturels d'un prétendu monde purement intelligible et d'une autre vie offerts par l'Église. C'est ainsi qu'il a fondé ses opinions critiques sur la base d'une conception naturaliste de l'univers, d'une connaissance de la réalité par les perceptions sensibles et d'une morale indépendante universelle embrassant l'humanité tout entière et prêchée avec la plus grande ardeur. Dans cet ordre d'idées, la critique religieuse lui a inspiré de plus en plus le goût des sciences naturelles. Mis en face du spiritualisme exagéré de l'Église, le naturalisme de Feuerbach frise souvent même le matérialisme. Repoussant celui-ci pour son propre compte, Feuerbach en est bien devenu le père, ses disciples Moleschott, Vogt et Büchner s'étant chargés de développer son naturalisme au degré du matérialisme décidé et formel.

Cependant Feuerbach ne s'est jamais aventuré trop loin dans le domaine de la conception purement philosophique de l'univers, soit relativement à la philosophie de la nature, soit à celle de l'humanité ou au moins à la morale. Cette conception, le naturalisme, chez Feuerbach, reste dans le vague puisque d'après un passage cité par M. Kohut, il repousse le monisme de Spinoza, sans le remplacer par le pluralisme absolu. Critiquant toute philosophie spéculative ou toute métaphysique, ce n'est qu'à son corps défendant qu'il aurait pu se voir octroyer le titre de métaphysicien. C'est un métaphysicien à rebours. *Lucus a non lucendo.*

Seulement il faut ajouter que quant à ce qui concerne la base positive naturaliste, tout à l'heure indiquée dans sa critique religieuse, un parallélisme s'est établi entre Feuerbach qui est le fondateur de l'école anti-métaphysique en Allemagne au XIXe siècle et Comte et Spencer qui occupent une place pareille en France et en Angleterre. Il faut même

ajouter qu'en principe le positivisme de Feuerbach l'emporte sur celui de ses deux confrères français et anglais, ceux-ci excluant le fond des choses inconnaissables de toute recherche scientifique, professant ainsi en dernier lieu une sorte de scepticisme anti-métaphysique qui se rattache à celui du XVIIIe siècle, en France à celui de Condillac, en Angleterre à celui de Hume. De son côté, le naturalisme de Feuerbach ne met aucune borne à la connaissance de la nature.

A ce point de vue il manifeste un dogmatisme tout à fait endurci, représentant l'esprit dogmatique prédominant dans la première moitié du XIXe siècle beaucoup plus fidèlement que ne le font ses deux confrères français et anglais.

Enfin la critique religieuse, armée des revendications de la vie terrestre, a amené Feuerbach jusqu'au seuil du socialisme moderne et à sa naissance, attachant à son char triomphal les fondateurs du socialisme allemand Lassale, Marx et Engels.

Après cela, même ceux qui ne partagent pas l'admiration de Feuerbach professée par M. Kohut seront obligés de reconnaître la grande importance du rôle qu'il a joué dans l'histoire de la philosophie allemande et du mouvement des esprits en Allemagne au XIXe siècle. Ils seront obligés de rendre hommage à la sincérité et à la fermeté inébranlable de sa conviction et de son caractère dans sa lutte contre la réaction ecclésiastique, qualités par lesquelles il est un des héros de la liberté de la pensée en Allemagne. Intransigeant il a été, intransigeant il est resté jusqu'à la fin de sa vie.

C'est le point de vue auquel s'est placé M. Kohut, en se proposant d'écrire la biographie de Feuerbach et de donner en même temps une esquisse de son œuvre qu'il a su fondre l'une dans l'autre de manière à en former un ensemble très réussi. Malgré l'équivoque qui naît du fait de considérer la critique de la religion comme philosophie de la religion et la critique de la métaphysique comme métaphysique, M. Kohut, en déroulant devant nos yeux le tableau des phases successives de la vie et de la pensée de Feuerbach et en y insérant habilement l'analyse de ses principaux ouvrages, a su tracer l'image fidèle et parfaitement juste de sa philosophie telle qu'elle résulte des indications données plus haut.

M. Kohut est de l'avis qu'il n'existe pas encore de biographie de Feuerbach rendant justice aux mérites du maître comme philosophe, écrivain et caractère et s'étendant à toutes les époques de sa vie. Les ouvrages de Karl Grün, de C. N. Starcke et de Wilhelm Bolin auraient fourni des matériaux très appréciables de cette tâche, mais ils seraient loin d'en embrasser l'ensemble et de procéder d'une manière entièrement satisfaisante. M. Kohut essaie d'y parvenir, en jetant à pleines mains la lumière sur les ascendants de Feuerbach, particulièrement sur son père, le célèbre criminaliste Anselme de Feuerbach, sur tout son milieu familial et social, sur ses amis et ses autres relations particulières. Feuerbach n'était pas d'une nature généralement comba-

tive. Au contraire, M. Kohut le montre dans toutes ses relations familiales, amicales et sociales comme un caractère doux, probe et sympathique, d'ailleurs tout à fait sérieux et animé des aspirations les plus nobles, avide surtout de sincérité et armé d'une fermeté inébranlable dans ses convictions.

Il est évident que l'étude de la théologie et de la philosophie spéculative a déterminé toute la carrière de Feuerbach comme penseur et comme écrivain. M. Kohut le présente comme étudiant à Heidelberg où il a suivi pendant trois semestres les cours de théologie, auxquels il avait été conduit par un sentiment religieux profond. Mais il en a été dégoûté grâce aux artifices superficiels du rationalisme banal du XVIIIe siècle enseigné par le professeur Paulus, tandis que le professeur Daub l'a orienté vers la philosophie de Hegel. C'est pour s'attacher à ce maître qu'il est allé à Berlin où, comme disciple très dévoué, il a suivi ses leçons pendant deux ans. M. Kohut décrit la vie d'étudiant sérieux que Feuerbach a menée à Berlin, poursuivant avec assiduité ses études, sans négliger, du reste, de nouer des relations très précieuses. Mais en quittant Berlin pour s'acheminer à la carrière universitaire dans son pays natal, la Bavière, notamment à Erlangen, il a annoncé à son maître son intention de s'initier àux études des sciences naturelles. — Dans tout cela il faut ajouter l'influence décisive de l'époque, poussant les esprits sincères et ardents et surtout un grand nombre des disciples de Hegel formant la gauche hégélienne dans le camp de l'opposition farouche mis en face du courant réactionnaire.

La thèse de doctorat que Feuerbach a présentée à l'université d'Erlangen se tient encore dans le domaine de la philosophie de Hegel. Mais s'étant installé à Erlangen comme privat-docent, il entra bien vite dans la voie de la rupture avec les dogmes, en publiant son ouvrage sur l'immortalité de l'âme. Donnant l'analyse de cet ouvrage, M. Kohut ne manque pas de constater qu'avec cette rupture l'auteur brisa à jamais sa carrière universitaire et que Feuerbach lui-même ne tarda pas à s'en rendre compte. Dès lors tous ses efforts ainsi que ceux de ses amis faits pour lui procurer une chaire de philosophie soit à Erlangen, soit à Heidelberg, soit à une autre université allemande, ont échoué. M. Kohut rend compte de tous ces efforts et il publie une lettre inédite — conservée à la bibliothèque de l'université de Berlin — que Feuerbach a adressée au conseiller intime J. Schulze pour demander une chaire dans une des universités de la Prusse. Ce fut en vain. Mais Feuerbach ne s'est jamais rétracté. Désespérant de sa carrière universitaire, il quitta Erlangen pour se livrer à divers projets concernant son avenir. M. Kohut rend compte de toutes ces péripéties.

Dans ces conditions, Feuerbach, s'étant épris d'un amour profond pour une jeune fille charmante, Berthe Lœwe, il se maria (1835) et se retira à Bruckberg, village situé à plusieures lieues de Ansbach (Bavière) où le beau-frère de sa femme, Jean Adam Stadler, dirigeait au nom

des enfants de son beau-père mort une fabrique de porcelaine. Feuerbach y a passé une grande partie de sa vie, presque un quart de siècle. C'est là où il devint le collaborateur des *Annales de Halle*, organe de la gauche hégélienne publié par Arnold Ruge, et d'où il lança ses principaux ouvrages, l'*Essence du christianisme* en tête, qui lui ont procuré une célébrité universelle à l'époque agitée qui précéda la révolution de 1848. Entre temps il y a mené, avec sa femme et sa fille unique, Éléonore, entouré de la famille de son beau-frère, une vie idyllique et à la fois hospitalière. Il recevait tour à tour ses propres parents, ses amis et ses admirateurs de plus en plus nombreux pour qui le petit village de Bruckberg, perdu dans les forêts à grande distance de toutes les routes fréquentées et difficile à accéder à cette époque, était devenu un célèbre lieu de pèlerinage. M. Kohut donne les renseignements les plus détaillés et documentés sur cette vie de Bruckberg. Il s'y sert entre autres des notes inédites de la dame Julie Stadler, nièce par alliance de Feuerbach, mises gracieusement à la disposition de son biographe.

L'année mouvementée de la grande révolution de 1848 éleva la célébrité de Feuerbach à son point culminant. Un groupe d'étudiants l'appela à Heidelberg pour y faire, dans la salle de l'Hôtel de ville, des conférences sur l'essence de la religion. Son succès fut énorme. Parmi ses auditeurs on compta un grand nombre d'ouvriers.

Ce ne fut qu'un épisode. La réaction qui ne tarda pas à remplacer la révolution fit rentrer Feuerbach dans sa solitude de Bruckberg, et le silence se faisait de plus en plus autour de son nom. Il conçut des projets d'émigrer en Amérique. M. Kohut en rend compte. Après la faillite de la fabrique de porcelaine Feuerbach alla habiter une villa à Rechenberg, sorte de faubourg de Nuremberg. Il y acheva sa vie dans la gêne. Mais sa mort n'y resta pas inaperçue. C'est le parti socialiste de Nuremberg qui se chargea de lui faire des funérailles solennelles par une grande manifestation populaire en son honneur. Une foule immense se pressa autour de son cercueil.

Puis sa renommée fléchit de nouveau jusqu'aux approches de son centenaire, où un revirement s'est fait remarquer en sa faveur, peut-être en rapport avec la renaissance du modernisme dans l'Église. M. Kohut consacre tout un chapitre aux différentes manifestations et solennités qui étaient destinées à faire revivre la mémoire de son héros philosophique. Il cite entre autres les efforts faits en faveur de la philosophie de Feuerbach par M. Frédéric Jodl, professeur de philosophie à l'université de Vienne et chef du mouvement protestataire des universités autrichiennes contre l'envahissement du cléricalisme. En collaboration avec Wilhelm Bolin, M. Jodl a publié une nouvelle édition des ouvrages complets de Feuerbach. De leur côté, les socialistes allemands et autrichiens n'ont pas manqué de célébrer son centenaire. La ville de Nuremberg lui fit élever un monument portant son

médaillon en bronze. Une plaque commémorative fut apposée au front de la villa qu'il avait habitée à Rechenberg.

C'est particulièrement l'ouvrage de M. Kohut qui est un monument magnifique érigé à la mémoire de Feuerbach. Ce philosophe aurait pu se féliciter de trouver dans un écrivain aussi éminent et brillant un biographe qui est un admirateur aussi convaincu. Désormais ceux qui s'intéressent à la philosophie de Feuerbach ne sauraient négliger sa biographie composée par M. Kohut, donnant les renseignements les plus complets et le plus richement documentés sur sa vie et qui est écrite d'une plume ardente et généreuse.

MAURICE ANTHROPOS.

UNE NOUVELLE REVUE

Logos. — INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR. Dirigée par Georg Mehlis, I. C. B. Mohr, Tubingue 1910.

Cette nouvelle revue se fera l'écho des aspirations vraiment philosophiques qui se manifestent dans tous les pays civilisés. Ni le cosmopolitisme qui voudrait effacer l'aspect original de chaque civilisation nationale, ni le nationalisme borné qui n'accorde aucune valeur à ce qui se produit hors de son domaine ne pourront faire entendre ici leur voix. Cette revue sera internationale dans le sens précis du mot. Son but unique étant d'offrir une idée compréhensive des différentes manifestations de la civilisation actuelle, elle accueillera avec plaisir les vues d'ensemble que suggèrent les diverses branches de l'activité humaine : la théologie, la jurisprudence, l'histoire politique, l'économie politique et l'esthétique. Seront par conséquent exclues toutes les recherches spéciales, à quelque domaine qu'elles appartiennent. La foi en la raison semble devoir être l'unique inspiration des collaborateurs, car, est-il dit dans l'introduction, « sans la foi en un Logos quelconque, se manifestant hors de la vie ou dans la vie, la philosophie, celle qui mérite ce nom, est tout à fait impossible ».

Voici maintenant les titres des principaux articles publiés dans ce fascicule et les noms de leurs auteurs. — De la notion de la philosophie, par H. Rickert. — Science et philosophie, par Émile Boutroux. — Sur la métaphysique de la mort, par Georg Simmel. — Sur les soi-disant jugements de valeurs, par Benedetto Croce. — Grammaire et histoire du langage, par K. Vossler. — Sur le rapport des arts plastiques à la nature, par L. Ziegler. — Henri Bergson, par Richard Kroner.

M. SOLOVINE.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA FONCTION DE LA PHILOSOPHIE
DANS LA SCIENCE POSITIVE

I

S'il est une idée capable, à l'heure actuelle, de rallier à elle tous les esprits, c'est celle d'une collaboration nécessaire entre la philosophie et la science. Des savants comme Duhem, Poincaré, Mach, Ostwald, Lorentz, Larmor s'élèvent dans leurs sciences respectives à des généralités nettement philosophiques et ils estiment que la conscience claire de leurs méthodes est, dans leur spécialité même, une garantie de succès.

D'autre part, les travaux des philosophes sont de plus en plus pénétrés de l'esprit scientifique et des ouvrages comme ceux de Hannequin, de Rey, de Meyerson, de Bloch, de Couturat ont même un caractère presque technique.

Mais le principe d'une association entre la philosophie et la science étant admis, comment répartir entre elles les tâches dans cette collaboration nécessaire?

Tout d'abord, il est évident que la seule idée d'une collaboration suppose celle d'une entente pour un but commun. Si l'on peut admettre l'existence d'une philosophie se développant, comme la morale de Nietzsche par exemple, sur un plan complètement différent de celui de la science, par contre, la philosophie scientifique aura forcément le même objectif que la science elle-même : c'est-à-dire l'explication et la systématisation de l'expérience.

Toutefois, à moins de se confondre avec elle, elle devra s'assigner, dans cette œuvre commune, un rôle distinct. Tel est le problème.

Auguste Comte, qui, plus qu'aucu nautre, a contribué à rétablir auprès des philosophes le crédit de la science, a fait de la philosophie une spécialité déterminée, celle des généralités. Le cours

de philosophie positive n'est qu'un effort pour dégager, dans chaque science spéciale, les méthodes et les résultats les plus généraux et pour donner, par le rapprochement de ces résultats et de ces méthodes, une vue d'ensemble des procédés et du contenu de la science.

Il semble pourtant que cette solution prête à la critique, même des partisans les plus résolus du positivisme. Déjà Cl. Bernard[1] exprimait à cet égard son opposition aux prétentions du comtisme. « Si j'admets la spécialité, dit-il, pour ce qui est pratique dans la science, je la repousse d'une manière absolue pour tout ce qui est théorique. Je considère en effet que faire sa spécialité des généralités est un principe anti-philosophique et anti-scientifique, quoiqu'il ait été proclamé par une école philosophique moderne qui se pique d'être fondée sur les sciences. »

Plus récemment, dans cette revue[2], M. Rey, s'inspirant des mêmes réserves, reprochait à A. Comte de demander ce qui est le plus délicat dans le travail scientifique, et par suite, ce qui exige le plus de génie et de culture spéciale à celui qui, par hypothèse, en est le moins doué. « On aboutit ainsi, dit-il encore, à confondre la philosophie des sciences avec la vulgarisation des sciences toujours en retard sur elles, la généralité avec le vague. » En réalité, la philosophie ne doit rien ajouter au contenu de la science. Les savants en fournissent toute la matière, et le rôle des philosophes se borne à donner à cette matière forcément dispersée sa forme systématique sans altération et sans addition. « Sous leur dispersion apparente, les sciences constituent la science. La philosophie consiste à en prendre et à en donner conscience. Elle est en un mot la science positive tout court[3]. »

Analysons de plus près la critique de M. Rey et la solution qu'il propose.

La philosophie ne saurait être une science de généralités forcément vague et superficielle, plus ou moins analogue à la vulgarisation scientifique. Elle est la conscience systématique, mais fidèle, des théories élaborées par les savants,

1. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 2e éd., p. 43.
2. Année 1909, I, p. 468.
3. *Ibid.*, p. 469.

Cette conception échappe-t-elle entièrement aux critiques adressées à Comte? De deux choses l'une : ou la philosophie se réduira à l'exposé exact des faits scientifiques et des théories qui les expliquent; et dans ce cas elle ne sera qu'une mosaïque; ou elle prétendra donner à la matière scientifique une forme systématique, et alors elle ajoutera quelque chose au travail des savants. De toute façon, elle ne saurait être à la fois une systématisation du contenu de la science et une reproduction exacte de ce contenu. Quoi qu'on puisse en penser, il nous semble d'ailleurs difficile de comprendre que « la forme de la science soit complètement enfermée dans sa matière ».

Sans doute la contradiction est-elle ici plutôt dans les mots que dans les choses, et il est certain que M. Rey, dans son ouvrage sur la théorie physique notamment, a démontré par le fait la possibilité et l'utilité de sa méthode. Dans le chaos apparent des interprétations et des théories, il a démêlé trois tendances différentes : celle des antimécanistes, représentée par Mach, Ostwald et Duhem, celle des mécanistes constatée chez l'immense majorité des physiciens; enfin celle des critiques, qui se révèle dans l'œuvre de Poincaré. Il s'est donc effectivement borné à dresser un inventaire des théories physiques au début du XXe siècle, et quoique cet inventaire puisse prétendre à une exactitude aussi scrupuleuse que possible, il peut être considéré comme un exposé systématique, non en ce sens qu'il impliquerait une réduction à l'unité des théories scientifiques retouchées et refondues, mais en ce sens qu'il aboutit à une classification commode qui aide l'esprit à en prendre conscience. Ce travail objectif a une utilité évidente. et la tendance qu'il représente ne peut que favoriser, avec les progrès de la culture scientifique, ceux de la science elle-même. On peut toutefois se demander s'il satisfait à toutes les exigences de l'esprit humain.

Nous voyons déjà que la méthode préconisée ne peut aboutir à une véritable systématisation, mais seulement à une classification des théories scientifiques. Or il est trop évident que cette classification ne peut que faire apparaître les conflits d'idées. Elle ne met à notre disposition aucun moyen pour les résoudre et si elle permettait d'en découvrir, M. Rey refuserait sans doute de s'en servir.

Encore ces conflits sont-ils forcément limités dans le cas de la physique, puisqu'il s'agit là d'une science très riche en résultats et parvenue à un haut degré de développement. Mais il est probable qu'ils présenteraient une autre acuité, si la même enquête avait été instituée sur la biologie et la sociologie, et *a fortiori* sur l'ensemble des sciences. Alors il est permis de se demander si de cette science une et indivisible à laquelle M. Rey a attaché sa foi de positiviste rationaliste il resterait autre chose que des membres épars et mutilés.

Pourtant, quoi qu'on en dise, la pensée tend vers l'équilibre, vers l'unité et s'il est vrai que cette tendance ne saurait prévaloir contre l'impossibilité démontrée de la satisfaire, il n'en reste pas moins qu'elle correspond à l'un des besoins les plus profonds et les plus élevés de la nature humaine, et que le renoncement qu'on nous impose doit être absolument justifié.

Sans doute on ne prétend nullement renoncer à une systématisation, c'est-à-dire à une théorie synthétique. On admet seulement que cette systématisation est impliquée dans l'expérience dont elle est le prolongement naturel et qu'elle ne peut être que l'œuvre des savants. Le rôle du philosophe consistera à prendre conscience de ces systèmes en les classant.

Mais il ne faut pas oublier que les savants sont de plus en plus des spécialistes et M. Rey estime que, en dehors de leur spécialité, leurs productions restent presque toujours inférieures, ne serait-ce qu'en valeur esthétique, à celles des philosophes spéculatifs. Leur philosophie sera donc de plus en plus étroite, et si elle mérite toujours de retenir l'attention, comment vouloir contraindre le philosophe qui l'examine à classer en les étiquetant, cette multitude de vues partielles, sans s'efforcer de les comparer et même de les juger, au point de vue de leur cohésion et de leur harmonie réciproque?

Si nous entendons bien la pensée des positivistes absolus, cette œuvre de systématisation et de critique, par laquelle la philosophie se superposerait à la science est condamnée par la méthode scientifique. La théorie est impliquée dans l'expérience. Une expérience totale excède les facultés humaines. D'où il suit qu'une théorie intégrale est impossible dans l'état actuel de nos connaissances.

Mais toute la question est de savoir si cette implication est réelle

ou du moins dans quelle mesure elle l'est. Si l'expérience totale est nécessaire pour édifier une théorie d'ensemble, il est évident que le philosophe, écrasé par la lourdeur de sa tâche ne pourra s'élever à des vues systématiques et de grande portée, d'autant plus que sa science expérimentale, le plus souvent acquise de seconde main, ne saurait avoir la précision qu'elle revêt dans l'esprit d'un vrai savant. Si au contraire la théorie conditionne, dans une certaine mesure, l'expérience, la philosophie doit être appelée à prendre parti dans le débat que soulèvent leurs rapports.

Le problème, en somme, peut être résumé ainsi : est-il exact que les savants dont la méthode s'est révélée la plus féconde en résultats, ont admis une subordination entière de la théorie à l'expérience, ou ne serait-il pas plus juste de prétendre qu'ils voient entre elles une relation de subordination réciproque, où l'expérience n'a le plus souvent qu'une fonction de contrôle, et où l'initiative appartient à l'idée? Puisque le fait est le critérium suprême du positivisme absolu, empruntons-lui momentanément sa méthode et examinons le point de vue des savants sur la question.

Parmi les savants modernes qui ont fait la philosophie de la science, il serait aisé de mettre en avant les noms de Poincaré et de Duhem. Pour Poincaré la vérité d'une théorie n'entre pas seule en ligne de compte dans son appréciation. Un principe scientifique doit être en outre *commode*, c'est-à-dire utilisable. Le sens de cette commodité a été trop bien mis en lumière par M. Rey pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Mais plus significatives encore sont les vues de M. Duhem, qui considère l'expérience cruciale comme un mythe, et pour qui une expérience quelconque n'a de valeur démonstrative que si elle s'intègre dans un ensemble théorique préconçu. Pour M. Bouasse, c'est le rôle de la physique mathématique de développer, au besoin préalablement à l'expérience, certaines formes mathématiques qui un jour ou l'autre se trouveront utilisables. Il n'existe pas de formes fausses; il n'y a que des formes vides[1], et nous ne savons jamais si dans l'une de ces formes ne s'inscrira pas un fait encore inconnu, dont elle aura facilité l'intelligence, en préparant à l'avance le cadre mathématique qui le mettra en valeur.

1. *De la méthode dans les sciences*, p. 101 (F. Alcan).

Mais les opinions, même les plus autorisées, des savants contemporains n'ont encore qu'une portée limitée. Ce qui doit nous intéresser, c'est l'opinion de ceux qui, par la fécondité reconnue de travaux déjà anciens, ont contribué à faire la science et à fixer sa méthode. Or les noms les plus caractéristiques à ce point de vue sont ceux de Cl. Bernard et de Newton. Cl. Bernard partisan résolu de l'idée préconçue et de l'hypothèse; Newton qui, aux objections qu'on lui opposait d'après les hypothèses *a priori* du cartésianisme, répliquait à ses contradicteurs par la célèbre formule : *Hypotheses non fingo*, prétendant par cela même édifier une théorie physique qui serait l'expression aussi exacte que possible de l'expérience.

Tout d'abord, il est certain que les deux méthodes admettent l'une et l'autre, pour fin dernière, la connaissance des relations expérimentales et, pour point de départ des vérités de fait. Les relations mathématiques elles-mêmes, pour Newton comme pour A. Comte, tirent toute leur valeur de la réalité sensible à laquelle elles doivent s'appliquer et dont elles expriment les rapports les plus généraux. Les principes de la mécanique et de la physique sont de même ou tendent à devenir des vérités de fait. Quant à Cl. Bernard, s'il admet que l'hypothèse est comme le levier de toute recherche expérimentale, il reconnaît aussi que ce levier doit avoir son point d'appui dans la nature. « Les idées expérimentales, dit-il, ne sont pas innées. Il leur faut une occasion pour se manifester et cette occasion, c'est l'observation préalable[1]. »

A un premier examen, il semble donc que la thèse de M. Rey soit pleinement justifiée. La théorie et l'hypothèse sont une promotion de l'expérience, et dès lors, le philosophe ne semble avoir d'autre rôle que d'enregistrer sans y rien ajouter les idées qu'elle aura suggérées aux savants.

Si pourtant nous examinons de plus près la position prise par Cl. Bernard et Newton, nous verrons que, sous la variété apparente des formules, l'un et l'autre aboutissent à des conclusions analogues. Tous deux en effet font de l'expérience une condition indispensable de la découverte des hypothèses; mais tous deux considèrent cette condition comme insuffisante et demandent à

1. *Op. cit.*, p. 54.

une sorte de divination instinctive ou à une méditation patiente ce que l'observation brute des faits est incapable de leur donner. Or s'il en est ainsi, le problème posé par M. Rey prend un autre aspect. Car où les uns voient un aspect direct à l'intuition ou au génie, d'autres peuvent voir l'application plus ou moins consciente d'une méthode fondée en raison à la fois supérieure à l'expérience qu'elle domine et adaptée à elle; et dès lors l'étude de cette méthode et l'analyse des raisons qui la déterminent redevient légitime, d'un point de vue philosophique et non plus seulement positif. Peut-être ainsi le problème des rapports de la philosophie et de la science apparaîtra-t-il sous un nouveau jour.

II

La théorie de Cl. Bernard est trop connue pour qu'on s'y arrête longuement. Nous nous bornerons à en rappeler les grandes lignes. Le savant, dit-il, commence par constater un fait; à propos de ce fait une idée naît dans son esprit; en vue de cette idée, il raisonne, institue une expérience, en imagine et en réalise les conditions matérielles; puis de cette expérience résultent de nouveaux faits qu'il observe de la même manière, et ainsi indéfiniment[1]. En conclurons-nous que l'expérience est la seule source de découverte et que le savant reste à son égard, dans une attitude passive? Nullement. Car faire une expérience c'est comparer et établir des rapports, en se guidant d'après une idée préconçue. « Le métaphysicien, le scolastique et l'expérimentateur, dit-il dans un des passages les plus caractéristiques, procèdent tous par une idée *a priori*. La différence consiste en ce que le scolastique impose son idée comme une vérité absolue qu'il a trouvée, et dont il déduit ensuite par la logique seule toutes les conséquences. L'expérimentateur, plus modeste pose au contraire son idée *comme une question*, comme une interprétation anticipée de la nature, plus ou moins probable, et dont il déduit logiquement des conséquences qu'il confronte à chaque instant avec la réalité au moyen de l'expérience[2]. » En un mot, l'expérimentateur est en quelque sorte, le juge

1. *Op. cit.*, p. 41.
2. *Op. cit.*, p. 46.

d'instruction de la nature[1]; et pour savoir le vrai il plaide souvent le faux, raisonnant d'après lui-même et prêtant à la nature ses propres idées. Ceux qui font des découvertes ne sont que les promoteurs d'idées neuves et fécondes[2]. Les faits ne sont en eux-mêmes ni grands ni petits. Une grande découverte n'est qu'un fait qui, en apparaissant dans la science, a donné naissance à des idées lumineuses. D'autres faits, bien que nouveaux n'apprennent que peu de chose; ce sont alors de petites découvertes. Enfin il y a des faits nouveaux qui n'apprennent rien, et c'est ce qu'on pourrait appeler le fait brut ou le fait brutal.

Cl. Bernard, il est vrai, ajoute immédiatement qu'il n'existe aucun moyen de faire naître des idées dans l'esprit, à propos d'une observation donnée. « C'est, dit-il, un sentiment particulier, un *quid proprium*, qui constitue l'originalité, l'invention ou le génie de chacun[3]. » Si les faits donnaient nécessairement naissance aux idées, chaque fait nouveau devrait engendrer une idée nouvelle. Or il est des faits qui ne disent rien à l'esprit du plus grand nombre, tandis qu'ils sont lumineux pour d'autres. La méthode expérimentale ne saurait donc donner des idées à ceux qui n'en ont pas. L'idée est la graine; la méthode n'est que le sol qui lui fournit ses conditions de développement et de fructification.

Mais encore une fois si la découverte de l'idée féconde tient à un sentiment individuel plutôt qu'à une connaissance positive, ce sentiment peut être analysé et cette analyse toute subjective est du ressort de la philosophie.

La preuve d'ailleurs qu'elle est possible, c'est que Newton, malgré l'opinion erronée suggérée à cet égard par certaines citations isolées, s'est efforcé de découvrir les conditions de succès des hypothèses scientifiques, sa méthode inductive tout entière n'étant qu'une application raisonnée de certains procédés de divination, ou, plus exactement, d'utilisation de l'expérience.

1. *Op. cit.*, p. 52.
2. *Op. cit.*, p. 57.
3. *Op. cit.*, p. 55.

III

L'idée qui vient naturellement à l'esprit quand on prend un premier aperçu de la méthode newtonienne, c'est qu'elle prétend éliminer de la science tout principe hypothétique qui ne résulterait pas de l'expérience. *Hypotheses non fingo* : en d'autres termes, cette méthode semble consister en un processus alternatif d'induction et de déduction, dont le but peut être résumé ainsi : s'élever par des expériences aussi variées que possible à des principes généraux et en déduire ensuite par syllogismes, les phénomènes particuliers sous forme de vérification ou de contre-épreuve. Et il est bien certain que dans une certaine mesure cette formule n'est pas inexacte. Il s'agit seulement de préciser ce qu'on doit entendre par induction newtonienne.

Cette induction, sans doute, a toujours son point de départ dans les faits. Mais est-elle un résumé des faits, ou n'implique-t-elle pas plutôt une véritable divination, dans le sens où l'entendait Cl. Bernard, c'est-à-dire une anticipation de l'expérience, relevant d'un autre principe que l'expérience? S'il en était ainsi, ce principe pourrait être analysé d'un point de vue subjectif, et peut-être serait-il possible au philosophe de chercher en lui, à défaut de connaissances positives, le fil conducteur qui, dans le dédale des faits, lui permettrait de découvrir ceux qui sont significatifs et de portée générale.

A vrai dire, on doit distinguer chez Newton deux sortes d'induction l'une, beaucoup moins féconde dont on trouve surtout des applications en physique, l'autre, dont la mécanique rationnelle et céleste nous offre l'exemple le plus frappant. La première, simple généralisation de l'expérience, n'aspire, grâce à la multiplicité des observations, qu'à en être une reproduction fidèle. Le type de cette induction nous est fourni par la loi sur la réfraction et la dispersion des rayons lumineux. On constate d'abord avec Descartes, par des tables graduées que, pour un même rayon, le rapport des sinus des angles d'incidence et de réfraction est constant dans un même milieu. Puis on remarque que ce rapport varie suivant la couleur, tout en restant constant pour une même couleur. La loi n'est ici que le résumé d'observations nombreuses au cours desquelles on

a fait varier les milieux réfringents, les angles d'incidence et la couleur des rayons, avec cette réserve toutefois qu'on affirme pour tous les milieux ce qui n'a été vérifié que pour quelques-uns, et pour toutes les valeurs de l'angle d'incidence, ce qui n'est contrôlable que pour un certain nombre d'entre elles, prises aussi rapprochées que possible. Déjà cependant, cette généralisation suppose deux principes méthodologiques : le principe de la constance des lois naturelles et celui de continuité qui apparaissent plutôt comme des postulats scientifiques ou comme des pressentiments de vérités que comme des vérités expérimentalement démontrées.

Mais que va-t-il advenir, si nous considérons le principe de la mécanique céleste? Il arrivera que, tout en ayant pour but d'exprimer aussi fidèlement que possible une réalité expérimentale, ce principe ne pourra être établi que par la mise en œuvre d'idées préconçues, dont nous verrons croître encore l'importance, en passant de la mécanique céleste à la mécanique rationnelle.

Or l'emploi d'idées préconçues résulte ici de ce fait que les principes de ces sciences ne s'appliquent nullement à la totalité des faits mécaniques et astronomiques, mais seulement à certains *faits élémentaires*, ainsi nommés parce qu'ils expriment les propriétés des éléments de la matière, et que, pour découvrir, dans la multitude des expériences possibles, celles qui donnent prise à une telle interprétation, il est nécessaire de recourir à un critérium qui ne relève pas de l'expérience.

Pour s'en convaincre, il suffirait d'ailleurs de se référer à défaut des textes de Newton lui-même, au lumineux exposé de M. Bloch, qui ne saurait être suspect de partialité en faveur de l'apriorisme, puisque tout son effort tend à glorifier en Newton le véritable initiateur de la philosophie expérimentale et le promoteur du positivisme.

Considérons d'abord le principe de la gravitation universelle. Comment Newton parvient-il à l'établir? Hooke vient de publier la relation de ses expériences sur la tour Saint-Paul et à Fischstreet hill, tendant à prouver que la gravité ne varie pas avec la hauteur et que par suite l'attraction de la terre n'est pas fonction de la distance. Newton conçoit un premier doute sur la légitimité de ces conclusions. Mais sur quoi se fondent ses réserves? Sur l'exactitude des faits rapportés par Hooke? Nullement. Son doute porte

exclusivement sur l'interprétation qu'il en donne. Il remarque que les différences envisagées par Hooke sont insignifiantes, eu égard à celles qui existent entre les distances des corps célestes; et comme toute sa philosophie est dominée par cette idée *préconçue*, que des causes analogues ont des effets analogues (principe de continuité), il en conclut qu'à des distances presque semblables les effets constatés doivent être sensiblement les mêmes et que, pour obtenir dans les effets des différences appréciables, il est nécessaire de provoquer une variation sensible des causes.

Armé de cette idée directrice, Newton va chercher dans la multitude des faits astronomiques celui qui lui permettra de vérifier ses *présomptions*. Or ce fait privilégié devait lui être fourni par l'attraction de la lune, dont la masse peut être calculée, dont la distance à notre globe est à peu près égale à 60 fois le rayon terrestre, et dont la chute constante vers le centre de la terre est connue avec précision grâce aux observations astronomiques. Comme d'autre part il est toujours possible de calculer la force de la gravité pour un corps de masse donnée, abandonné dans le voisinage du sol, nous possédons deux termes de comparaison qui nous permettront dans deux cas particuliers, de déterminer la variation de la gravité en fonction de la distance et de la masse des corps auxquels elle s'applique. Cette relation est telle, *dans les deux cas considérés*, qu'elle peut être formulée par une loi de proportionnalité directe pour les masses et inverse pour le carré des distances. Mais là se bornent les résultats de l'expérience. Si l'on s'en tient à ces résultats, on voit donc dès maintenant qu'à ce premier stade du moins la relation établie ne peut être considérée comme l'expression condensée d'un grand nombre de faits, et à la limite de la totalité des faits observables.

Une loi comme celle de l'association des idées a ce caractère. Quelle que soit la complexité des représentations envisagées, ces représentations s'associeront suivant une relation de contiguïté ou de finalité. Il en serait de même du principe de la conservation de l'énergie ou de celui des travaux virtuels. Chaque fois que, dans un système mécanique, le travail infiniment petit d'un élément doit entraîner dans tous les autres, par le fait des liaisons, des modifications telles que la somme algébrique de tous les travaux accomplis soit nulle, nous dirons que ce système est en équilibre.

Au contraire dans l'expérience fondamentale d'où l'on induit la loi de la gravitation on envisage deux cas déterminés; on constate pour ces deux cas la relation des distances et de la force gravifique et l'on *présuppose* que ce même rapport pourra s'appliquer à tous les corps célestes, quelles que soient leurs masses et leur distances. La généralisation ne consiste donc pas ici dans le passage d'une affirmation vérifiée dans tous les cas observés à une affirmation globale postulée pour la totalité des cas observables. Elle consiste, une relation unique étant constatée, à attribuer par anticipation à cette relation, une valeur absolument générale.

Il est vrai que cette anticipation de l'expérience est susceptible ensuite d'une vérification et que cette vérification seule lui donne sa véritable valeur. Mais comment est-elle tentée? En confrontant avec les faits les conséquences impliquées dans la loi ainsi généralisée. Newton établira par exemple mathématiquement que si deux masses telles que le soleil et l'un quelconque de ses satellites sont attirées suivant une relation semblable à celle qu'il a établie pour la lune et la terre, le rayon vecteur mené de l'une à l'autre décrira autour de la première des aires égales en des temps égaux, suivant une courbe elliptique, dont le soleil occupera un des foyers, et de telle sorte que les cubes des grands axes de l'ellipse ainsi décrite soient proportionnels aux carrés des temps employés à la parcourir. La théorie des marées apporte dans un autre ordre une confirmation analogue.

Or il est déjà évident que cette démonstration par les conséquences ne ressemble guère à celle dont on use en psychologie pour des lois générales comme l'association des idées. Elle implique à l'origine un postulat de vraisemblance que la concordance avec les faits transformera en vérité, mais qui est antérieur à la constatation de cette concordance.

Et en effet, comment tout d'abord ce postulat va-t-il se justifier? Par cette raison qu'il est pratiquement nécessaire, l'expérience seule, sans divination et sans interprétation déductive, étant incapable dans ce cas de nous apporter le moindre renseignement sur les principes. Or que faudrait-il pour qu'un principe pût être considéré comme une généralisation immédiate de l'expérience? Que tous les faits auxquels il s'applique portent témoignage de sa vérité. Il en est ainsi par exemple de la conservation de l'énergie, toutes

les transformations physiques, quelles qu'elles soient, s'effectuant conformément à cette loi. Considérons au contraire l'attraction newtonienne. Est-il exact que ses conséquences soient vérifiées? Oui, si l'on veut dire que les exceptions apparentes peuvent être expliquées par la déduction. En aucune façon, si l'on prétend, comme il serait nécessaire de le faire dans une théorie purement empirique, que cette loi peut être inférée directement de la seule observation des faits astronomiques.

Il est notoire en effet que les corps célestes ne vérifieraient cette loi *immédiatement*, que s'ils formaient des couples s'attirant deux à deux et soustraits à toute autre influence. Mais en réalité l'attraction du soleil sur la terre est modifiée par celle qu'exercent Mars, Vénus, Mercure et les autres planètes. Les lois de Kepler ne sont donc pas absolument générales ou du moins elles sont tout au plus exactes, moyennant certaines corrections que le calcul des perturbations rend possibles. Il en est de même du phénomène des marées, qui subit l'influence de forces perturbatrices, provenant de l'irrégularité des côtes ou de l'existence des courants, et tout ce que peut faire Newton pour prouver l'exactitude de sa loi, c'est de montrer « qu'il est toujours possible de réduire la différence entre les résultats du calcul et ceux de l'observation à une grandeur du même ordre que celle des effets perturbateurs [1] ». Enfin il est également remarquable que la force déployée par la chute d'un corps, au lieu de continuer à croître en raison inverse du carré de la distance décroît à l'intérieur du sol en raison directe de la distance [2]. Et si cette anomalie apparente peut être considérée, à un certain point de vue comme une vérification de la loi newtonienne, cela tient à ce que, lorsqu'un corps pénètre progressivement dans la masse terrestre, toutes les couches laissées derrière lui deviennent sans action, l'attraction totale étant sans cesse équivalente à celle d'une sphère de même densité, dont la surface passerait par le centre de gravité de ce corps.

En résumé, la signification de ces faits est bien celle que nous présentions. Si l'induction newtonienne a pour but de dégager de l'expérience seule une loi astronomique, qui soit applicable à tous

1. *Philosophie de Newton*, par L. Bloch, p. 313 (F. Alcan).
2. *Principes*, l. I, prop. LXXIII.

les faits, ce but n'est évidemment pas atteint. Tout s'explique au contraire si cette induction se propose de découvrir non une loi générale, mais une loi élémentaire de la matière; car on comprend alors que chaque point agisse pour son compte, suivant cette loi, soit en ajoutant, soit en opposant son action à celle des autres; et c'est précisément parce qu'elle est une propriété des points matériels et non de la matière en général que Newton a été amené, malgré ses tendances positivistes, à anticiper sur l'expérience pour *choisir*, parmi les faits, celui qui lui paraissait révélateur de propriétés élémentaires, sans recourir à une multitude d'observations qui, dans l'espèce ne pouvaient aboutir à rien.

D'ailleurs, la preuve qu'il attachait à cette interprétation nouvelle des principes de la science une certaine importance, c'est qu'il a été conduit par elle à créer de toutes pièces, sous le nom de calcul des fluxions, un instrument mathématique approprié, susceptible de déterminer la relation qui fait dépendre une somme ou intégrale, représentant la trajectoire d'un astre, des variations infinitésimales de vitesse d'un point matériel considéré lui-même, par une sorte d'intégration géométrique, comme l'équivalent de l'astre lui-même. Le calcul différentiel est en effet un instrument essentiel de la mécanique céleste, telle que l'a constituée Newton, puisque c'est lui qui fournit « les relations entre les éléments finis de l'orbite et la variation instantanée de ces éléments [1] », et si, comme le suggère M. Bloch, la véritable originalité de Newton a consisté à appliquer aux données de l'observation cette méthode puissante, cette application elle-même supposait une modification profonde de la logique des sciences, puisqu'elle tendait à substituer à la déduction syllogistique, qui conclut du général au particulier, une déduction fondée sur les propriétés de points matériels, propriétés inférées d'expériences restreintes, mais significatives et choisies entre beaucoup d'autres comme permettant de présumer celles des éléments [2].

1. Bloch, *op. cit.*, p. 300.

2. Dans un récent ouvrage, nous avons essayé précisément de constituer cette logique de l'intuition abstraite en dégageant les postulats sur lesquels elle se fonde et en montrant la généralité de ses applications. Il n'est pas sans intérêt de faire voir en Newton, considéré à bon droit comme le promoteur du positivisme, le véritable initiateur d'une méthode où certains ont voulu voir l'expression d'un système aprioristique et d'une réaction contre la philosophie de l'expérience.

Or cette modification de point de vue devait avoir sa répercussion sur l'idée qu'on peut se faire du rôle et de la portée de l'expérience.

Pour Aristote, qui voit dans l'induction la condensation en formules générales d'expériences multiples et semblables, et pour qui les principes de la science consistent en de telles formules, il est évident que ces principes peuvent être considérés comme une promotion de l'expérience seule. Pour Descartes, qui part de l'idée de la perfection divine et du postulat que cette perfection est incompatible aussi bien avec le vide qu'avec une diminution de mouvement, l'hypothèse des tourbillons sur laquelle se fonde sa mécanique céleste, est une promotion de la raison seule.

Selon Newton au contraire les principes de la science dérivent à la fois de la raison et de l'expérience; car ils sont avant tout des propriétés élémentaires, et si ces propriétés sont comme les autres, des relations de fait, c'est du moins en vertu de pressentiments ou d'idées préconçues que la valeur de principes leur est attribuée. D'autre part si l'expérience est appelée après coup à contrôler et à justifier ces idées, ce n'est que par une confrontation de leurs conséquences avec les faits et la nécessité de cette confrontation ne prouve rien sur l'origine empirique ou non de l'hypothèse à vérifier.

En résumé, il semble bien, si l'on s'en tient à la mécanique céleste, que pour Newton les principes de la science sont des faits *privilégiés,* choisis parmi les autres, non parce que l'expérience qui les révèle porte sur des éléments, ces éléments, étant inaccessibles, mais parce qu'on peut admettre, pour des raisons *a priori*, dont nous aurons à rechercher la nature, que les phénomènes complexes qui les manifestent laissent transparaître des propriétés élémentaires. Leur origine n'est donc ni absolument empirique, ni absolument *a priori*. Comme faits, ils sont un produit de l'expérience; comme principes élémentaires, c'est-à-dire comme *valeurs scientifiques,* ils dépassent la portée de l'expérience.

IV

Si maintenant nous passons de la mécanique céleste à la mécanique rationnelle, nous verrons s'accuser encore le rôle de l'*a priori*.

Tout d'abord il est remarquable que certains principes, comme celui de l'inertie, établis, dit-on, d'une manière définitive par Galilée et par Newton sur le témoignage de l'expérience soient considérés par les plus grands savants modernes comme échappant à ses confirmations et à ses démentis. « L'opération qui prétendrait les comparer aux faits, dit M. Duhem, n'aurait aucun sens [1]. » La loi de l'inertie en effet nous enseigne qu'un point matériel soustrait à l'action de tout autre corps se meut en ligne droite d'un mouvement uniforme, et comme on ne peut observer que des mouvements relatifs, ce savant en conclut qu'on ne peut lui donner un sens expérimental, si ce n'est en supposant un repère fixe auquel nous rapporterons le mouvement de ce point. Or la définition du mouvement changera avec le repère choisi, et même si d'un certain repère, le mouvement observé n'était pas uniforme et rectiligne, on pourrait toujours et d'une infinité de manières en choisir un autre, de telle sorte que, vu de là, notre point matériel parût se conformer à cette condition. On ne saurait donc, conclut l'auteur, tenter une vérification expérimentale du principe de l'inertie, puisque ce principe peut devenir vrai ou faux, suivant le repère arbitrairement choisi.

Sans doute, l'exagération de cette théorie paraît évidente; car en fait les points de repère auxquels se rapportent les mouvements observés notamment à la surface du sol, ne sont nullement arbitraires. D'autre part leurs déplacements *absolus* ne sauraient constituer une gêne sérieuse; car il suffit que tous les systèmes mécaniques auxquels ils se réfèrent soient soumis à la même translation (par exemple, à la gravitation de la terre autour du soleil), et que les positions relatives de leurs éléments n'en soient pas modifiées. De même, les mouvements des planètes se rapportent à un point de repère également réel, qui est le soleil, et qui par suite, n'a rien d'arbitraire. Nous retiendrons seulement de cette discussion que le caractère purement empirique du principe d'inertie n'est nullement démontré.

En réalité ce principe, comme celui de la gravitation, n'est ni purement *a priori*, ni purement empirique. S'il était purement *a priori*, on s'expliquerait mal, ainsi que le remarque justement M. Poincaré, que les Grecs l'aient méconnu. « Comment aurait-il pu

1. Duhem, *Théorie physique*, p. 350.

croire que le mouvement s'arrête, dès que cesse la cause qui lui avait donné naissance? Ou bien encore, que tout corps, si rien ne vient le contrarier, prendra un mouvement circulaire, le plus noble de tous les mouvements[1]? » Mais d'autre part, le principe d'inertie n'est pas davantage un fait expérimental. « A-t-on jamais expérimenté sur des corps soustraits à l'action de toute force? Et si on l'a fait, comment a-t-on su que ces corps n'étaient soumis à aucune force[2]? » L'exemple d'une bille roulant longtemps en ligne droite sur une table de marbre n'est nullement concluant, l'action de la pesanteur continuant à s'exercer, alors même que la chute est impossible, et cette action pouvant suffire à expliquer le maintien de la bille sur le plan où elle se déplace.

Or ce double caractère des principes mi-rationnel, mi-empirique, comporte la même explication dans le cas de l'inertie et dans celui de la gravitation; car pas plus que la loi de la gravitation, le principe d'inertie n'est, sous sa forme intuitive, une loi générale de la nature. Pour lui donner ce caractère, il est nécessaire de le modifier sensiblement, en faisant intervenir les idées d'accélération et de force extérieure qui, nous le verrons, reposent sur des définitions en partie conventionnelles; sa forme générale, telle que la suggère M. Poincaré, est en effet la suivante : « l'accélération d'un corps ne dépend que de la position de ce corps et des corps voisins, ainsi que de leurs vitesses[3] ».

En réalité, si l'on veut s'en tenir à ce qu'enseigne l'expérience, l'inertie apparaît donc bien comme une propriété d'éléments matériels, supposés soustraits à toute force étrangère de liaison ou d'impulsion plutôt que comme une propriété générale des corps. Nous avons vu d'ailleurs que chez M. Duhem elle n'a pas un autre sens : « *Un point matériel*, dit-il, soustrait à l'action de tout autre corps se meut nécessairement en ligne droite et d'un mouvement uniforme[4]. »

D'autre part les expériences sur lesquelles s'appuie Newton pour l'établir, prouvent bien que ce principe a chez lui, comme celui de la gravitation, le sens d'une loi élémentaire.

1. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 113.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 114.
4. Duhem, *op. cit.*, p. 350.

Nous avons montré ailleurs[1] que la méthode expérimentale est surtout une méthode d'abstraction matérielle dont le but est tout d'abord de déterminer des propriétés élémentaires en éliminant les influences perturbatrices du milieu. Tantôt, ces influences peuvent être neutralisées ou même supprimées, par le vide par exemple, ou par l'éloignement matériel. Tantôt elles subsistent, et le problème consiste alors, grâce à une méthode à laquelle nous avons donné le nom de différenciation, par analogie avec le calcul infinitésimal, à réduire l'importance relative des causes perturbatrices, de telle sorte qu'elles deviennent négligeables eu égard au phénomène principal. Or c'est par un procédé semblable que Newton croit établir expérimentalement le principe d'inertie. Le fait essentiel qu'il invoque est que les projectiles tendent à persévérer dans leur mouvement, la pesanteur suffisant à expliquer leur déviation vers le sol et leur chute définitive au bout d'un temps variable. Et en effet, si la pesanteur reste constante, on peut du moins faire varier la vitesse initiale du projectile, jusqu'à rendre, au début de l'expérience, l'influence de la gravité négligeable par rapport à la force d'inertie. Or plus cette dernière force est importante, plus la trajectoire tend à se rapprocher de celle qu'exige le principe. C'est ainsi que M. Bloch, caractérisant la démonstration newtonienne, a pu dire : « La vérité est que la loi d'inertie, tout en étant vérifiable par l'expérience, n'est pas plus que les lois mathématiques, vérifiable rigoureusement. L'incertitude des mesures réelles et l'ignorance des actions cachées ne peuvent permettre que des confirmations de plus en plus précises. La loi de l'inertie apparaît ainsi comme une sorte de loi limite. L'idée de bon sens qui lui sert de base est juste et objective; mais la forme mathématique que nous lui donnons afin de rendre possibles les mesures, est une forme idéale qui devance les faits[2]. »

En résumé, la loi d'inertie ne serait absolument exacte que pour des éléments isolés et soustraits à toute action du milieu; *ce qui revient à dire qu'elle est une propriété des points matériels;* et dès lors les réflexions que nous avons présentées à ce point de vue sur la loi de la gravitation, lui deviennent applicables.

1. *Le rationalisme comme hypothèse méthodologique*, Ire partie.
2. Bloch, *op. cit.*, p. 207.

Tout d'abord, la généralisation du principe résultera, comme pour cette loi, d'une anticipation de l'expérience susceptible après coup d'une vérification mi-déductive, mi-expérimentale. Considérons par exemple le mouvement des planètes qui tend à apporter à ce principe la confirmation la plus éclatante. Il est évident que ce mouvement ne le vérifie pas immédiatement. En réalité il est fonction : 1° de la force centrifuge, qui est proportionnelle en chaque point au carré de la vitesse et à l'inverse du rayon de courbure de l'orbite; 2° de la force gravifique qui obéit à la loi de Newton. Les phénomènes astronomiques ne manifestent donc le principe d'inertie comme celui de la gravitation que d'une manière indirecte, c'est-à-dire moins en lui-même que dans ses conséquences; d'où il suit que sa vérification présente un caractère nettement déductif, puisqu'elle consiste à partir d'une idée expérimentale profondément modifiée par la valeur qu'on lui attribue, et à confronter ensuite les déductions qu'on en tire avec l'expérience.

Encore, en astronomie le problème est-il facilité par ce fait que la vérification de ses solutions reste possible. En effet, les mobiles dont nous étudions la trajectoire sont des corps visibles, et nous admettons le plus souvent qu'ils ne subissent pas l'action cachée d'autres corps; dès lors, selon la juste remarque de M. Poincaré « il faut bien que notre loi se verifie ou ne se vérifie pas ». En physique, au contraire, les phénomènes sont dus à des mouvements moléculaires que nous ne voyons pas. Dès lors « si l'accélération d'un des corps que nous voyons nous paraît dépendre d'autre chose que des positions ou des vitesses des autres corps visibles ou des molécules invisibles dont nous avons été amenés antérieurement à admettre l'existence, rien ne nous empêchera de supposer que cette autre chose est la position ou la vitesse d'autres molécules, dont nous n'avions pas jusque-là soupçonné la présence. La loi se trouvera sauvegardée[1] ».

Ainsi la preuve d'une anticipation de l'expérience résulte ici, non seulement de ce que la position du principe est antérieure à la vérification de ses conséquences; elle résulte encore de tous les développements qui lui ont été donnés par la science moderne,

1. Poincaré, *op. cit.*, p. 118.

notamment dans la physique moléculaire, où la vérification expérimentale de ses conséquences devient impossible.

Mais ce n'est pas tout : cette part d'anticipation, déjà si considérable dans les exemples précédents, apparaîtra tout à fait prépondérante, si nous envisageons maintenant les deux autres principes fondamentaux de la mécanique rationnelle : l'égalité de l'action et de la réaction, et l'additivité ou l'indépendance des effets des forces.

V

Examinons d'abord le premier et nous verrons que, s'il repose comme les précédents, sur des expériences restreintes, choisies entre beaucoup d'autres comme significatives, les résultats de ces expériences sont si profondément modifiées par l'interprétation, qu'on en vient à se demander si les cadres *a priori* où on les oblige à s'inscrire ne contribuent pas autant que les faits eux-mêmes à en suggérer la formule.

Considérons d'abord les expériences en elles-mêmes. Pour démontrer le principe de l'égalité de l'action et de la réaction, Newton utilise deux pendules dont il provoque le choc. A ces pendules, longs de dix pieds, il suspend des corps tantôt égaux, tantôt inégaux, et il les fait se heurter en les laissant retomber de hauteurs différentes. Or il avait calculé d'avance dans les différentes hypothèses possibles à quelle hauteur devaient s'élever les deux pendules après le choc. Si la loi est vérifiée, les corps étant supposés parfaitement élastiques, et se rencontrant au point le plus bas de leur course, la théorie laisse prévoir qu'ils remonteront chacun à une hauteur égale à celle dont ils descendent, déduction faite des pertes de vitesse dues, dans chaque oscillation au frottement et aux résistances passives. Or Newton trouve que cette loi se vérifie à des différences près, qui sont inférieures à trois pouces[1]; et il en conclut que l'action est toujours égale à la réaction. La même conclusion lui paraît se dégager en statique du fait que la corde qui lie une pierre à un cheval qui tire reste tendue, et par

1. Scholie, p. 30, l. 1.

suite en équilibre, ce qui prouve que la force déployée est la même dans les deux sens.

Déjà on peut remarquer que cette expérience est elle-même la vérification d'une idée préconçue. Mais cette idée d'où résulte-t-elle? De la nécessité de découvrir un principe qui ne soit pas un simple résumé des faits, mais qui fournisse dans chaque cas les équations du problème.

Ce qui donne à l'expérience des pendules sa grande valeur, c'est moins en effet son exactitude que la fécondité des méthodes qu'elle suggère. Le plus souvent la loi de l'égalité de l'action et de la réaction est impossible à vérifier, parce que l'action elle-même ne peut être calculée directement. L'élasticité d'un ressort, la force portante d'un aimant ne sont pas des forces superposables. Il en est de même des forces électriques, magnétiques et hydrodynamiques. Mais ces forces hétérogènes peuvent entraîner des réactions susceptibles d'une commune mesure et d'une évaluation précise, notamment à l'aide de poids. Si les actions sont égales aux réactions, celles-ci pourront fournir par suite des grandeurs auxiliaires, déterminables numériquement, et d'où nous tirerons par élimination la valeur des actions. Dans tous ces cas, le principe est donc moins une promotion de l'expérience qu'un postulat suggéré par elle et soumis à cause de son utilité, à une vérification indirecte par la confrontation de ses conséquences avec les faits; et nous arrivons ainsi à une conclusion voisine de celle qui nous a paru ressortir du principe d'inertie.

Mais on peut aller plus loin et prétendre que cette expérience fondamentale, même limitée au cas considéré des deux pendules, implique une part considérable d'interprétation. Il suffirait pour s'en convaincre, d'invoquer le témoignage de M. Bloch, l'historien de Newton, qui après avoir soutenu « que les axiomes de la mécanique newtonienne sont des lois expérimentales [1] », reconnaît que, dans l'espèce, « la conclusion naturelle de l'expérience de Newton eût dû être de corroborer la théorie de Descartes, et de confirmer dans le cas de la chute des corps, le principe de la conservation du mouvement [2] ». Si l'interprétation de Descartes diffère de celle de

1. Bloch, *op. cit.*, p. 253.
2. *Ibid.*, p. 221.

Newton, la raison de cette divergence doit être cherchée en réalité dans les définitions plus ou moins conventionnelles qu'ils donnent l'un et l'autre des notions fondamentales. Par cela même que la mécanique est une science déductive ou seulement quantitative, elle doit se préoccuper de définir ses étalons ou unités de mesure, grâce auxquels les différents phénomènes qu'elle étudie deviennent comparables. L'unité de grandeur peut être indifféremment le mètre, une fraction de mètre, le pouce ou la toise, etc. Il en est de même, à un moindre degré, de l'inertie mécanique. L'essentiel, c'est que l'unité choisie puisse rendre les services qu'on en attend, et elle doit être choisie en raison de ces services.

Sans doute, et c'est en cela que consiste la grande différence entre Newton et Descartes, l'évidence rationnelle ne suffit pas à justifier une définition. Les définitions comme celles de moment ou de force par exemple résument une série d'observations relatives, soit au levier, soit à la balance. Mais si elles impliquent une analyse du réel, cette analyse elle-même est orientée dans un sens déterminé. Il s'agit toujours de rechercher des faits ou des combinaisons de faits qui puissent servir d'unités. Pour Descartes, l'unité choisie est la vitesse; pour Newton c'est la force, la valeur de cette notion résultant surtout de ce qu'elle permet de soumettre à une commune mesure les forces d'inertie et les forces appliquées et d'amener ainsi la science à un degré de systématisation supérieur[1]. Et c'est ainsi que, contrairement à Descartes qui réduisait l'idée d'action à celle de mouvement, c'est-à-dire au produit de la masse par la vitesse, Newton a été amené à déclarer que le principe de l'égalité de l'action et de la réaction est applicable aux forces, c'est-à-dire au produit des masses par les accélérations, la différence des énoncés tenant ainsi uniquement à la différence des définitions fondamentales, dans le cadre desquelles les faits sont amenés à s'inscrire, dès qu'ils doivent être formulés.

1. Cf. *Principes*, déf. III : On peut considérer la force d'inertie sous deux aspects différents, comme résistante ou comme impulsive; comme résistante, en tant que le corps s'oppose à la force qui tend à le faire changer d'état, comme impulsive, en tant que le même corps fait effort pour changer l'état de l'obstacle qui lui résiste. V. encore Bloch, *op. cit.*, p. 163.

VI

Le principe de l'indépendance des effets des forces nous conduirait à des conclusions identiques. Ce principe, qui permet l'application du calcul à tous les phénomènes physiques et mécaniques, et dont la portée est par suite considérable, ne résulte pas d'une expérience particulière. « Sa valeur pratique se trouve confirmée à tout moment dans la mécanique[1] », dit Newton. Mais on ne peut l'inférer de tel ou tel fait. Bien plus en effet que les principes précédents, il se vérifie par ses conséquences. Les deux premiers principes se fondaient encore sur une expérience, celle du projectile lancé en ligne droite ou des deux pendules. Au contraire, dans le cas présent, si l'on peut soutenir, avec M. Bloch, que les expériences de Galilée contenaient en puissance le principe de l'additivité des forces, c'est que plus nettement qu'aucun autre, elles vérifient ses conséquences. Mais en réalité, sans l'idée d'accélération, qui permet de définir le mouvement uniforme, il aurait été impossible de donner un sens à ces expériences. Or l'idée d'accélération implique l'indépendance des effets des forces, puisqu'elle suppose que chaque effet instantané de la force vient s'ajouter sans les détruire, aux effets antérieurement constatés. Il est donc insoutenable que le troisième principe de Newton soit le produit d'une induction immédiate. Il se réduit en dernière analyse à l'affirmation que les effets successifs ou simultanés des forces dans un même système se superposent sans s'altérer. La théorie du centre de gravité donne l'idée d'une superposition d'effets simultanés; celle du mouvement uniformément varié fait comprendre l'addition d'accélérations égales, dont chacune vient grossir la précédente, après chaque fraction infinitésimale de temps. Supprimez ce principe et vous admettez que les données d'un problème peuvent apparaître et disparaître d'une manière imprévisible. Dès lors, la déduction devient impossible, ainsi que l'application du calcul. Il était donc nécessaire de poser le principe, non comme une conséquence d'idées *a priori*, mais comme un postulat anticipant sur l'expérience et susceptible d'être vérifié. En d'autres

1. Newton, Principes, l. I, axiomes, p. 19.

termes, ce principe n'est qu'une hypothèse nécessaire, que l'ensemble de la science justifie.

VII

En résumé, du témoignage de Newton comme de celui de Cl. Bernard, il résulte que les principes de la science positive impliquent le plus souvent des idées préconçues, qui généralement plongent leurs racines dans l'expérience, et ne se justifient que par elle, mais dont le premier germe se trouve dans un pressentiment de leur fécondité [1].

La loi de l'égalité de l'action et de la réaction est indispensable pour mettre les problèmes mécaniques et physiques en équations, et le principe de l'indépendance des effets des forces est nécessaire pour résoudre ces équations. A l'origine de ces principes il faut donc placer un acte de foi dans la rationalité de la nature, ou en d'autres termes, dans la réalité des notions qui rendent la science possible. Cet acte de foi peut être ou non légitime et c'est pourquoi il n'a pas force démonstrative, tant que l'expérience ne l'a pas justifié. Il a du moins l'avantage, *dans l'hypothèse d'une nature rationnelle*, de nous faire présumer, parmi les faits qui s'offrent à l'observation, ceux qui seront utilisables, ce qui revient à dire qu'il implique un jugement de valeur subordonné à une hypothèse.

En somme, on peut affirmer, en reprenant une formule célèbre de Cl. Bernard, que ce jugement hypothétique de valeur permet de poser des questions à la nature, et parmi les questions possibles de déterminer notre choix, en nous révélant celles qui ont quelque chance d'être fécondes. Mais dans ces conditions, le problème des rapports de la philosophie et de la science n'apparaît-il pas sous un nouveau jour?

Si la science ne peut progresser qu'à l'aide d'idées préconçues, une tâche nouvelle s'offre au philosophe : coordonner ces idées et substituer à la divination instinctive de Cl. Bernard un sys-

1. La célèbre formule : *Hypotheses non fingo*, n'a eu effet qu'une valeur polémique, comme l'a fort bien établi M. Bloch. Elle signifie, ce que tout le monde accordera, qu'une hypothèse ne peut prévaloir contre une expérience et non que les hypothèses doivent être éliminées de la science. Cf. Bloch, *op. cit.*, p. 476.

tème de présomptions raisonnées. Les questions ainsi posées à la nature ne seront nullement arbitraires; car leur utilité dépend du but que nous poursuivons, et ce but a quelque chose de général. Il existe une certaine communauté d'objet entre les différents problèmes que soulève la science, et cette communauté de but implique une certaine concordance dans les moyens mis en œuvre pour l'atteindre. Le système de ces moyens constitue la méthode scientifique, et dans la mesure où il dépend du but qu'on poursuit, ce système relève moins de l'expérience que d'un raisonnement téléologique.

L'utilité de ce mode de raisonnement en méthodologie ne serait d'ailleurs nullement contestée par les vrais positivistes, du moins par ceux qui restent dans la tradition de Newton.

Newton, en effet, a été préoccupé tout d'abord par des problèmes mathématiques (problèmes des quadratures, des tangentes, etc.), et la méthode qu'il a instituée répond à ces préoccupations. Il s'est avisé que la solution de ces problèmes était impossible avec les ressources de l'algèbre ordinaire, et en vue de cette solution, il a inventé un instrument approprié, le calcul des fluxions. L'inclinaison sur l'axe des abscisses de la tangente en chaque point d'une courbe ne peut être déterminée directement, alors que cette détermination ne présenterait aucune difficulté, s'il s'agissait d'une sécante. Il fut donc amené à considérer des sécantes, dont les deux points de contact avec la courbe tendent à se confondre, et à supposer que, à la limite, les sécantes ainsi définies équivalent à des tangentes. Or ce procédé revient à postuler, dans un but pratique, l'assimilation possible de deux droites distinctes, mais séparées par une différence plus petite que toute quantité assignable; et ce postulat généralisé n'est autre que le principe de continuité qui domine toute la méthode newtonienne; ce qui prouve que cette méthode, faite en vue de l'expérience, n'est pas un produit de l'expérience.

Rappelons d'ailleurs les règles formulées à cet égard par Newton. Ces règles s'énoncent ainsi [1] :

1° Il ne faut admettre de causes que celles qui sont nécessaires pour expliquer les phénomènes (principe d'économie).

1. Cf. Newton, Règles qu'il faut suivre dans l'étude de la physique, voir encore Bloch, *op. cit.*, p. 454 et suiv.

2° Les effets du même genre doivent être attribués, autant qu'il est possible, à la même cause (principe d'analogie).

3° Les qualités qui ne sont pas susceptibles d'augmentation ou de diminution, et qui appartiennent à tous les corps sur lesquels on peut faire des expériences doivent être regardées comme appartenant à tous les corps en général.

La première règle n'est autre que notre principe d'économie, et, à ce sujet, nous nous bornerons à remarquer que Newton le justifie, non par l'expérience, mais par des raisons métaphysiques, comme celle-ci : la nature ne fait rien en vain; et cela tient peut-être à ce que, comme on l'a dit, ce principe avait surtout pour lui une valeur polémique. Il s'agissait de réfuter des adversaires qui prétendaient critiquer ses découvertes en montrant que d'autres hypothèses sont possibles. Dans ces conditions, la réponse la plus naturelle était : « pourquoi plusieurs principes, quand un seul suffit »? Et cette réponse, il pouvait être habile de la corroborer à l'aide d'axiomes métaphysiques qui semblaient alors indiscutables. Toujours est-il qu'on ne saurait voir dans cette première règle un simple résumé de l'expérience.

Considérons maintenant les deux autres : la seconde n'est qu'une forme du principe de continuité. Des causes analogues, c'est-à-dire dont les différences sont inappréciables, ont des effets analogues, c'est-à-dire dont les différences sont également inappréciables. Or nous avons vu qu'à l'origine ce principe a eu pour rôle de rendre possible, avec le calcul des fluxions, l'application des mathématiques à tous les problèmes de mécanique et de physique.

Quant à la troisième règle, elle est plus significative encore. Elle répond à un double but : permettre la découverte de propriétés élémentaires et rendre possible le passage de la physique expérimentale à la physique mathématique. Elle permet la découverte des phénomènes élémentaires, parce que, pour Newton, nous pouvons affirmer qu'une propriété physique appartenant à tous les corps finis subsiste dans le cas des corps infinitésimaux, pourvu qu'elle soit une qualité non susceptible d'augmentation ou de diminution. Ainsi en est-il, par exemple, de la divisibilité. Newton admet que cette propriété ayant été constatée dans l'universalité des cas observables, nous serons sûrs qu'elle subsiste dans le cas des infiniment petits. Or cette certitude nous vient encore du principe

de continuité : « Car si la divisibilité pouvait se vérifier jusqu'à une certaine limite de grandeur, et qu'au delà de cette limite, on passât soudain à des atomes indivisibles, il y aurait dans la nature des variations brusques, telles que la physique n'en peut tolérer[1]. »

En outre par cela même que la troisième règle rend possible la détermination de propriétés élémentaires, comme la divisibilité et l'attraction gravifique, « elle permet de passer de cas expérimentalement constatés à des cas expérimentaux limites, d'où l'on pourra, par le calcul, remonter aux premiers[2] ». En d'autres termes, elle rend possible le passage de la physique expérimentale à la physique mathématique, et sous ce nouveau jour elle revêt encore un caractère nettement téléologique.

Ainsi, dans l'œuvre même des savants qui, par la fécondité de leurs théories comme par la précision de leurs expériences, semblent incarner le génie scientifique, on trouve le germe d'une distinction entre ce qui résulte de l'expérience et ce qui répond à un besoin méthodologique : ces savants ont anticipé sur les enseignements de la nature et par une sorte de maïeutique physique, ils l'ont pressée de questions pour en obtenir quelques réponses. On peut même aller plus loin et dire que les réponses obtenues n'ont été d'abord que des réponses pressenties et arrachées.

Néanmoins, il convient d'ajouter que cette idée n'est nulle part nettement formulée : tout d'abord nous avons vu que Cl. Bernard attribuait au seul génie l'invention des hypothèses et des problèmes scientifiques et par là, il entendait déclarer qu'il n'existe aucune méthode permettant de les découvrir. Les dispositions naturelles, le hasard, la divination : telles sont pour lui les seules causes de succès.

Newton, au contraire, pour qui le génie n'est qu'une longue patience, reconnaissait volontiers n'avoir découvert la loi de la gravitation qu'en y pensant toujours et, par cela même, il avouait que cette loi avait été pressentie avant d'être vérifiée. Mais nous avons montré par quelle voie spéciale il fut amené à la pressentir : toute sa pensée est dominée par la conviction que des faits vérifiés

1. Bloch, *op. cit.*, p. 462.
2. *Ibid.*

dans certains cas peuvent être affirmés de cas limites irréalisables, en vertu de la continuité et de l'analogie qui permettent d'attribuer à ces cas idéaux ce qui a été démontré dans des circonstances analogues. Or, et c'est là à notre sens la faiblesse de Newton, ce principe de continuité n'a pas une portée vraiment générale. Il n'est qu'un postulat mathématique. C'est pour résoudre certains problèmes de cette science, posés par Wallis, Barrow, Fermat et Cavalieri, comme ceux des tangentes et des quadratures, qu'il sentit le besoin d'une méthode qui lui permît de passer des cas accessibles par les procédés ordinaires à des cas limites inaccessibles. Une tangente à une courbe en un point donné ne tient à cette courbe que par ce seul point. Il est donc impossible de connaître sa direction par rapport à l'ordonnée et à l'axe des abscisses, puisque pour déterminer cette direction, il faut calculer le rapport entre les différentielles des coordonnées de deux points. La direction d'une sécante, au contraire, est toujours facile à connaître : car, si même elle coupe la courbe en deux points très rapprochés, le rapport entre les différences infinitésimales des coordonnées de ces points est un nombre fini, qui peut toujours être calculé. L'artifice imaginé par Newton a donc consisté à identifier, en vertu d'un postulat de continuité, la sécante, dont les points de rencontre avec la courbe sont censés distants d'une quantité inférieure à toute grandeur assignable, avec la tangente à cette courbe en l'un des deux points considérés. Ces deux lignes ne sont évidemment pas identiques, puisque la géométrie démontre qu'en un point d'une courbe, on ne peut mener qu'une tangente. Mais on postule, en vertu d'un pressentiment de la continuité, *né sous l'empire d'un besoin*, que la sécante et la tangente, qui en est la limite diffèrent d'une quantité si petite que les propriétés de l'une restent applicables à l'autre. D'autre part la solution du problème des tangentes présentait un intérêt pratique considérable, puisqu'elle permettait, par rapport à une variable uniforme comme le temps, de déterminer les variations de vitesse d'un mobile *quelconque* et, par suite de mettre en équations les problèmes les plus complexes de la mécanique.

Toujours est-il qu'elle répondait encore à une nécessité mathématique et que sa portée était par cela même limitée.

Mais, même dans ces conditions, l'enseignement qui s'en dégage

peut avoir une signification générale. Si certains principes sont l'expression de besoins spéciaux révélés par la pratique d'une science, cela tient à ce qu'il existe une relation rationnelle entre certaines hypothèses et le besoin auquel elles répondent ; et si cette question peut être posée dans le domaine restreint d'une science particulière, elle sera forcément appelée à être posée dans un domaine plus étendu.

La science, en dernière analyse, n'a pas seulement pour objet de résoudre certains problèmes et de satisfaire à des besoins spéciaux. Ces besoins sont l'expression d'un besoin plus général qui n'est autre que le besoin de comprendre. Quel que soit l'ordre de choses que l'on étudie. qu'il s'agisse de psychologie, de sociologie, de physique ou de mathématiques, on essaie de découvrir entre les phénomènes des rapports constants et de ramener ces rapports à un minimum de relations fondamentales qui fournissent le prototype de toutes les autres. La découverte de corrélations et leur systématisation, tel est le double but que poursuit la science, avec un succès inégal, suivant l'ordre de phénomènes auquel elle s'applique, mais avec une foi égale dans un idéal commun.

Or, si à côté d'une méthodologie expérimentale, simple résumé de recettes empiriques, découvertes au milieu des tâtonnements de l'expérience, il est vraiment possible de concevoir, dans une science particulière, comme la physique et la mécanique, une méthodologie rationnelle qui organise, en fonction d'un problème ou d'un idéal donnés les présomptions à vérifier et les hypothèses à contrôler, la même possibilité pourra être affirmée, si au lieu d'un problème spécial comme celui des tangentes ou des quadratures, nous envisageons le problème scientifique dans son ensemble et dans sa grandiose unité.

Bien plus, puisque la science commence par poser des questions à la nature. la philosophie pourra se donner pour tâche de coordonner ces questions en système, dans leur rapport nécessaire avec un même idéal, et jeter ainsi les bases d'un vaste interrogatoire, dont toutes les parties se correspondront, et auquel l'expérience, dirigée suivant un plan systématique, fournira constamment des réponses. Cet idéal scientifique est à l'origine un objet de foi ; car sa légitimité ne peut être démontrée que progressivement, par les succès qu'il prépare ; mais cette foi s'attache à la raison, et elle

constitue tout l'essentiel du rationalisme. Tirer de l'idéal rationaliste, dans son ensemble, un système de règles et de critériums qui permette de découvrir les hypothèses propres à le réaliser : telle est, selon nous, la tâche de la philosophie dans sa relation avec la science. Que cette tâche soit possible, c'est ce que nous nous sommes efforcé de prouver dans un ouvrage récent : *Le rationalisme comme hypothèse méthodologique*. Comment elle est possible, nous nous proposons de le montrer prochainement aux lecteurs de cette revue en dégageant les principaux résultats de cet ouvrage.

FRANCIS MAUGÉ.

LE COURS DE NOS IDÉES

I

Des représentations, images ou souvenirs, apparaissent à chaque instant dans l'esprit. On admet qu'elles sont évoquées par des représentations antérieures, et l'on ramène aux lois de la contiguïté et de la ressemblance les procédés de leur apparition. A s'en tenir à l'ensemble des faits, ces lois sont suffisamment exactes, et les formules qui les expriment sont d'un usage si commode que les psychologues les plus minutieux ne pourront, je pense, se dispenser d'y recourir. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'il n'y a jamais à proprement parler association par contiguïté ni par ressemblance. Les lois dont il est ici question sont des approximations plutôt que des expressions exactes du réel : elles ne concordent qu'imparfaitement avec une fidèle description des faits. Et comme elles s'éloignent des faits, elles ont quelque chose de conventionnel et d'arbitraire. Prises en elles-mêmes, elles ne peuvent être envisagées, d'un point de vue strictement logique, sans soulever des objections insurmontables et soumises à la critique ne lui sauraient résister.

L'idée même d'évocation n'est pas une idée claire. Si l'évocation est purement et simplement une *succession*, nous ne voyons pas à quel signe nous reconnaîtrions l'idée suggérante parmi la pluralité des idées qui existent en même temps qu'elle et qui, par suite, sont, aussi bien qu'elle, les antécédents de l'idée suggérée. Peut-être dira-t-on que l'idée suggérante est l'antécédent inconditionné de l'idée suggérée. Mais alors à quel signe reconnaît-on que cet antécédent est inconditionné, et que l'idée suggérée ne se fût pas produite, si telle idée antécédente n'avait pas eu lieu? La théorie classique n'a pas de réponse à cette question. Or c'est pourtant un fait que nous distinguons l'idée suggérante de ses concomitants : en pensant à une chose, nous savons ce qui nous y fait penser. En

voyant le portrait d'un ami, je suis sûr que les traits de son visage, non le cadre du tableau que je perçois en même temps, sont la cause des souvenirs qui s'éveillent en moi. — Si d'autre part l'évocation est une *causation*, l'idée suggérante opère comme une baguette magique. Son action rappelle le pouvoir des fées, les incantations des magiciens. C'est une création sans force créatrice, où l'effet et la cause sont également immobiles : l'effet n'y est point réellement produit, et la cause elle-même n'y agit point. Idée suggérante et idée suggérée sont toutes deux des représentations et par conséquent des états passifs de la conscience. Or comment un état passif agirait-il? La contradiction est formelle.

Les difficultés ne sont pas moindres, lorsqu'on s'efforce d'approfondir les modes d'évocation. On ne saurait formuler, en effet, que trois hypothèses : ou bien les lois de ressemblance et de contiguïté sont irréductibles entre elles; ou bien la contiguïté se ramène à la ressemblance; ou bien la ressemblance se ramène à la contiguïté. Or ces trois assertions sont également insoutenables.

Les partisans de l'irréductibilité s'en tiennent à l'expérience : en fait, des représentations sont évoquées à l'occasion de représentations qui leur sont semblables sans leur avoir été contiguës ou qui leur ont été contiguës sans leur être semblables. Mais il s'agit de savoir si cette distinction doit être considérée comme définitive ou si elle est seulement provisoire. A l'appui de cette dernière thèse, on fait valoir que la ressemblance est un rapport, qu'elle suppose par conséquent deux termes, et que ces deux termes eux-mêmes doivent être contigus pour que leur ressemblance soit constatée. Dès lors l'aperception de la ressemblance ne peut être que la conséquence, non la cause de l'évocation.

Quant à dire que la ressemblance agit sans être remarquée comme une cause d'attraction réciproque, c'est user d'une explication purement verbale, car une ressemblance dont nous n'avons pas conscience, n'existe pas. Quand nous parlons d'une ressemblance dont nous n'avons pas conscience, nous parlons d'une ressemblance dont nous avons conscience à notre insu, dont nous possédons, en d'autres termes, une conscience immédiate, mais non pas une conscience réfléchie. Ce qui revient à dire que la ressemblance peut être *sentie* sans être *constatée*. Mais ce sentiment lui-même suppose que les deux représentations nous sont données.

Une idée ne peut ressembler à une idée qui n'existe pas encore. — Force nous est donc, semble-t-il, de ramener la ressemblance à la contiguïté. L'élément commun à deux représentations serait, dans cette nouvelle hypothèse, un trait d'union qui les rendrait toutes les deux contiguës. Si la neige me fait penser à une table de marbre blanc, c'est que la blancheur commune à la neige et au marbre se trouve contiguë d'une part aux autres attributs de la neige et d'autre part aux autres attributs du marbre. Mais cette nouvelle théorie soulève une objection nouvelle : en fait, la blancheur de la neige n'est pas celle du marbre; ce sont là deux nuances distinctes. Et lors même qu'elles seraient absolument semblables, elles n'en sont pas moins séparées. Elles diffèrent l'une de l'autre qualitativement et numériquement. Or pour que la théorie fût valable, il faudrait que l'élément commun aux deux représentations fût absolument identique. Force nous est donc de supposer, que la blancheur *sui generis* de la neige suggère par ressemblance celle du marbre, et nous retombons dans les difficultés signalées plus haut.

Enfin toute évocation par contiguïté suppose elle-même une évocation par ressemblance. Si, en revoyant la Sorbonne, je me remémore les cours que j'y suivais étant étudiant, ma perception *actuelle* de la Sorbonne n'est pas liée par contiguïté aux cours entendus jadis : il faut donc que ma perception d'aujourd'hui me rappelle mes perceptions antérieures contemporaines des cours. On dira peut-être que la Sorbonne est reconnue, et que ma perception actuelle n'est que ma perception d'antan accompagnée d'un jugement de reconnaissance; mais si cette explication paraît être suffisante lorsqu'il s'agit d'un objet matériel, existant objectivement, il n'en va plus de même s'il s'agit d'un phénomène passager, et plus particulièrement d'un état subjectif, comme une saveur. Quand j'estime le café que je bois aujourd'hui meilleur que celui de la veille, les sensations de goût que je compare sont distinctes et conçues comme telles. Elles sont spécifiquemeut et numériquement différentes, chacune ayant sa qualité propre, et sa date dans le temps.

Ainsi, des trois hypothèses par lesquelles on prétend expliquer le mécanisme de la mémoire, aucune ne peut être soutenue. Mais il y a plus : la théorie de l'évocation des idées par les idées

n'explique pas tous les faits observés et ne rend même pas un compte exact de ceux qu'elle explique.

Prenons pour exemple le romancier au moment même où il compose : il se représente ses personnages, les regarde vivre, les fait agir. Or supposé qu'un de ceux-ci se lève, marche, exécute différents mouvements, il est assurément peu conforme à la vérité de parler d'évocation et de dire par exemple que l'attitude de ce personnage, à un moment donné, a suggéré au romancier l'attitude qu'il a prise au moment suivant. Car en réalité il n'y a pas une succession d'attitudes discontinues, mais une continuité de mouvement. C'est le même personnage, c'est-à-dire une seule et même représentation qui va, vient, pense et parle : c'est un même caractère qui se développe et s'achève. Il n'y a pas *évocation*, mais bien *métamorphose*.

Une analyse attentive nous montrera que tous les cas d'évocation se ramènent à des métamorphoses de ce genre.

Nos représentations ne sont pas immobiles comme les couleurs d'un tableau ou les pierres d'une cathédrale. Elles imitent le mouvement et la vie que nous constatons dans le monde réel. Elles sont soumises à la loi la plus générale de la conscience, le devenir. Or c'est de la loi du devenir qu'il faut dériver les lois de la génération et de la réapparition des idées. Un fait de conscience qui se transforme peut devenir ou quelque chose d'absolument nouveau ou quelque chose de déjà connu. Or le premier cas ne saurait se produire car notre imagination n'est pas à proprement parler créatrice : elle ne fait du neuf qu'avec de l'ancien. Nous ne pouvons nous représenter une couleur dont nous n'avons jamais eu l'expérience, et toute image présuppose une sensation. Une représentation qui change va donc se transformer en une représentation déjà connue, et cette transformation sera quantitative ou qualitative, ou quantitative et qualitative à la fois. La métamorphose *en extension* répond à ce qu'on nomme ordinairement l'évocation par contiguïté; la métamorphose *qualitative* répond à ce qu'on nomme ordinairement l'évocation par ressemblance.

L'expérience confirme cette vue de l'esprit. Les représentations qui s'évoquent par contiguïté sont celles qui ont fait partie d'un même ensemble et ont été, comme telles, conscientes en même temps, ou ce sont celles qui ont appartenu à une série continue

d'états. Qu'une partie de ce tout, qu'un anneau de cette série me soient donnés, ils vont immédiatement se continuer ou s'étendre, et reproduire ainsi l'ensemble dont ils étaient partie intégrante. On exprime ce fait en disant qu'ils ont rappelé leurs contigus. Si le jardin du Luxembourg me fait penser à l'Odéon, l'Odéon à la rue Racine, et la rue Racine au boulevard Saint-Michel, c'est parce que l'image première s'étend, se développe, se reproduit en un mot avec tous ses environs, et non parce qu'elle fait brusquement surgir, comme par un coup de baguette magique, une représentation donnée jadis en contiguïté avec elle. Une série continue d'images se reproduit par une évolution continue; seulement, comme je donne des noms différents aux principaux stades de ce développement, je suis porté à croire que le Luxembourg, l'Odéon, la rue Racine sont autant d'individus distincts qui se suggèrent réciproquement.

Il n'y a donc jamais, à proprement parler, évocation par contiguïté, mais tout se passe comme s'il en était ainsi parce qu'une discrimination s'opère. L'intelligence, soucieuse de clarté, aime les contours tranchés et les physionomies distinctes ; elle fixe dans le long processus de la conscience un certain nombre de points de repère qui seuls lui sont pratiquement utiles. Cette discrimination prend quelquefois le caractère d'un dédoublement. C'est ainsi qu'un mot commencé s'achève de lui-même dans notre esprit. Nous disons alors que le commencement du mot, seul prononcé, nous a suggéré le mot tout entier. Quand je vois gravées sur l'écorce d'un arbre les lettres ADRI, j'achève machinalement le nom et je lis ADRIEN ; puis, reportant ma pensée sur le nom incomplet gravé sur l'arbre je ne puis m'empêcher de l'opposer au nom complet que j'ai dans l'esprit, et je dis que le premier m'a suggéré le second. En fait, il n'en est rien : le mot incomplet s'est achevé de lui-même dans mon esprit, et c'est seulement après coup que le dédoublement s'est opéré. La discontinuité des idées est la conséquence d'actes discontinus d'attention.

Dans l'évocation par ressemblance, il en va de même, mais le changement est qualitatif, non quantitatif. Je me représente la terre tournant autour du soleil, un flanc dans la nuit et l'autre dans la lumière, et je cherche une comparaison poétique qui puisse s'y appliquer. Pour ce faire, je concentre mon attention sur

le globe terrestre et je finis par trouver qu'il figure l'image d'un bouclier moitié blanc, moitié noir. Il est certain que dans ce cas c'est le globe terrestre lui-même qui est le bouclier : il s'est métamorphosé en bouclier pendant un intervalle de temps plus ou moins long sous l'effort de ma pensée concentrée sur lui. Seulement le souvenir du globe terrestre persiste encore lorsque l'image du bouclier apparaît : les deux représentations s'opposent l'une à l'autre, le dédoublement s'opère; et je dis que l'image de la terre m'a suggéré celle du bouclier.

Le même phénomène est encore plus remarquable s'il est accompagné d'illusion. Quand, me promenant la nuit, je prends un tronc d'arbre pour un homme, il est évident que la forme noire perçue par moi s'identifie avec la forme humaine que j'imagine. De même dois-je dire que la forme et la couleur d'un nuage me suggère le moelleux de l'ouate? Non, je perçois l'ouate dans le nuage, et je ne l'en sépare qu'ensuite. Le plus souvent même, je n'opère pas cette séparation, et le nuage demeure pour moi, d'une manière passagère ou permanente, flocon de laine ou réseau de soie. Si la vue d'une masse blanche de nuées me fait penser à une montagne, c'est que les nuées ont été réellement pour moi, pendant un temps aussi court qu'on voudra, un sommet couvert de neiges éternelles. Mais ce sommet se développant et se précisant à son tour finit par être en désaccord avec la réalité présente, une dissociation instantanée s'opère, et l'image d'une montagne avec ses neiges, ses rochers, et ses bois sombres, oppose sa masse résistante et dure à la mobilité flottante du nuage.

Il est vrai que la métamorphose est loin d'être toujours aussi facilement observable, et l'on invoquera sans doute de nombreux exemples contre le bien fondé de notre thèse. La blancheur d'un cygne, dira-t-on, me fait penser à celle d'une rose; or les deux représentations sont discontinues. Mais une telle remarque montre seulement le peu d'attention que prêtent en général à la vie consciente ceux-là mêmes qui font profession de l'étudier. La vie consciente est si mobile, si changeante, pleine de nuances si subtiles et si fines, qu'un grand nombre de ses phases se dérobent aisément à l'observateur. Reprenons donc le même exemple et voyons comment la chose se passe. N'est-il pas vrai que le cygne s'est reproduit en se transformant, la tache de blanchenr qui le constitue

s'étendant en quelque manière hors de lui, hors de ses contours précis et nets, pour se modeler et se façonner en une forme nouvelle? Ici encore le dédoublement résulte de deux actes successifs et discontinus d'attention, mais l'image nouvelle qui en provient renie d'autant plus facilement son origine que la métamorphose a été plus complète et plus rapide. Plus l'écart est grand entre le point de départ et le point d'arrivée, plus rapide est le passage de l'un à l'autre, moins il nous est facile de garder le souvenir du processus réel de la conscience, qui, dès lors, n'existant plus pour notre conscience réfléchie d'observateur, est pour nous, en tant précisément que nous sommes psychologues, comme s'il n'avait jamais été.

Il reste à savoir si les constatations que nous avons faites ne sont valables que pour les exemples précédemment cités, ou si, au contraire, nous pouvons les ériger en lois pour la totalité de nos représentations. Nous aurons démontré que cette dernière alternative s'impose, quand nous aurons mis en relief la vraie nature du devenir conscient.

Toute métamorphose implique à la fois conservation et création, persistance d'éléments anciens, apparition d'éléments nouveaux. Dans la mesure où le fait de conscience se modifie, il devient quelque chose de nouveau, il est une création, et cette création peut être grande ou petite, importante ou insignifiante. D'autre part, la métamorphose peut s'opérer avec une rapidité très variable. D'où il suit que notre théorie suffit à rendre un compte exact de tous les faits observés. A la limite, la métamorphose qualitative serait l'évocation par ressemblance, la métamorphose quantitative l'évocation par contiguïté. Mais cette limite n'est pas atteinte et ne peut l'être. C'est une fiction commode. Si les idées s'évoquaient en effet par ressemblance ou contiguïté, comment pourrait-on savoir que c'est cette idée-ci qui a suggéré celle-là à l'exclusion de toute autre? Dira-t-on que c'est parce qu'elles ont été contiguës ou parce qu'elles se ressemblent? Ce serait une pétition de principes. Mais il en va tout différemment si l'on admet une métamorphose de la représentation. La métamorphose implique en effet la continuité, et c'est ce sentiment de la continuité qui nous rend capable de reconnaître la filiation de nos idées. C'est parce que nous sentons persister une idée dans une autre

que nous voyons dans la première l'antécédent inconditionné de la seconde.

II

Les vues précédentes se trouvent encore confirmées quand on passe de l'étude de la *suggestion* à celle de l'*association*.

Lorsque je considère un nuage, je me le représente comme moelleux, doux au toucher, capable de se déformer sous l'action du vent : je n'ai cependant jamais touché ce nuage, ni aucun nuage semblable, et de plus, il est impossible que je le fasse. Mais j'ai vu et touché de l'ouate dont la couleur et les contours étaient semblables, et je transporte dans le nuage le moelleux que j'ai expérimenté dans l'ouate.

D'où vient cette confusion que je ne puis m'empêcher de faire lors même que je juge illusoire ma représentation? On dit ordinairement que les qualités de douceur et de moelleux sont associées à d'autres qualités, la couleur, la finesse des contours, l'aptitude à changer de forme, et que les premières apparaissant, les secondes surgissent avec elles. Mais, en réalité, la couleur du nuage que je *vois en ce moment* n'a jamais été associée au moelleux de l'ouate, que j'ai *autrefois touchée*. Si donc nous essayons de trouver une formule qui n'implique aucune hypothèse et serre les faits d'aussi près que possible, tout ce que nous pourrons dire, c'est qu'une représentation présente, plus ou moins semblable à une représentation passée, nous paraît envelopper en elle des qualités plus ou moins semblables à celles que possédait cette dernière. En parlant ainsi, nous nous bornons à indiquer les relations que notre esprit ne peut s'empêcher d'établir entre une modification passée et une modification présente de notre conscience.

C'est ce phénomène qu'on appelle improprement *association des idées* et qui serait plus justement dénommé *l'enrichissement de la conscience*. La continuité de la conscience fait que l'âme est pour ainsi dire imprégnée de son passé. Aussi ce passé fait-il réellement corps avec mon présent et se présente-t-il à moi comme de l'immédiatement donné. La transparence de l'eau et sa fraîcheur ne m'ont pas été originellement fournies par le même sens : pourtant ces deux qualités sont indivisiblement unies dans la représentation que j'ai

d'un torrent ou d'un lac. Je ne puis dire que l'une me suggère l'autre, car elles se présentent ensemble : aucune d'elles ne possède l'antériorité. C'est encore de la même manière que nous avons immédiatement l'intuition de la profondeur et du relief bien que toute une éducation de nos sens ait été jadis nécessaire pour acquérir ces deux notions. Nous saisissons d'un seul coup d'œil, à la lueur d'un éclair, la pluralité des objets qui nous entourent, et les rapports d'intériorité et d'extériorité qu'ils soutiennent entre eux. Nous pouvons, dans l'instantané, les distinguer les uns des autres et les localiser dans l'espace. Or une telle perception suppose et résume une multitude d'expériences.

Lorsqu'elle n'a pas recours à l'association pure et simple, la théorie classique s'efforce de rendre compte de ces faits par l'hypothèse de jugements implicites extrêmement rapides. Mais cette hypothèse n'est guère plus satisfaisante. La conscience réfléchie qu'enveloppe notre perception de la distance est elle-même une condensation de jugements développés, mais elle n'en possède pas moins un caractère *sui generis* qui la distingue de tous les jugements particuliers que nous découvrons en elle après coup. Lorsque nous la décomposons en jugements, nous l'analysons. En elle-même elle n'est pas une analyse, mais une intuition synthétique. — Il suffit en effet de considérer le peu d'action du jugement sur la représentation pour se persuader qu'un jugement ne nous donnerait jamais ce que l'intuition nous présente. Lorsqu'un objet est éloigné de plusieurs kilomètres, nous pouvons, si nous sommes exercés à l'appréciation des distances, déterminer exactement l'intervalle qui le sépare de nous, mais notre calcul ne modifie pas notre perception. Un vaisseau en mer qu'une personne inexpérimentée situe à cent mètres ne sera pas évalué à moins d'un quart de lieue par un marin. Mais du premier cas au second le jugement seul varie : l'intuition est la même. La différence des appréciations tient à ce que le marin utilise comme éléments de calcul certains détails dont la personne sans expérience ne sait pas tirer parti.

La mémoire et l'imagination, jouent donc ici le principal rôle, et les jugements implicites peuvent bien les stimuler, les mettre en jeu, les aviver, mais non les suppléer.

Or l'intervention de la mémoire dans le cas présent se manifeste avec des caractères définis. Ce qui nous est suggéré comme la

dureté, la distance, etc., participe à la *vivacité* de ce qui est actuellement senti. La fraîcheur de l'eau que je vois est évoquée avec plus de force que celle de l'eau que j'imagine. Bien qu'imaginée, et non sentie, elle m'apparaît comme actuellement sentie. Par suite elle possède un *caractère de réalité* qui autrement lui fait défaut. Et d'autre part ce que nous nous remémorons est indivisiblement uni à ce que nous percevons : les diverses qualités des objets, dureté, fraîcheur, etc., sont rapportées à un seul et unique sens, la vue : je vois la fraîcheur et la dureté ; je les perçois dans la couleur même. Cette union est immédiate en même temps qu'indissoluble. Un mot dont nous connaissons la signification est compris aussitôt qu'entendu. Bien plus, nous ne pouvons l'entendre sans le comprendre. Nous ne pouvons en avoir une perception pure sans alliage de mémoire. Et cette impossibilité de séparer ce qui appartient à la sensation de ce qui appartient à la mémoire est précisément le critérium de l'assimilation spirituelle. Nous ne connaissons qu'imparfaitement une langue quand nous avons besoin, pour la comprendre, d'en traduire chaque mot dans notre langue maternelle : il en va différemment quand le son fait corps avec le sens. Ainsi certaines intuitions actuelles sont en grande partie constituées par le souvenir immédiat de représentations antérieures. — Si donc nous voulons serrer les faits d'aussi près que possible, sans faire aucune espèce d'hypothèse, nous constaterons seulement que notre intuition sensible actuelle est fonction de notre expérience passée. Il n'y a pas association, mais enrichissement.

Prenons pour exemple la vision instantanée d'un paysage. Un coup d'œil nous suffit pour distinguer les contours, imaginer les reliefs, discerner les objets, nous représenter les distances, apprécier les beautés du spectacle qui nous est offert. Or l'impression que le paysage fait actuellement sur nous présuppose un nombre considérable d'expériences : elle a nécessité toute une éducation de nos sens et de notre goût. Pourtant c'est une seule et même intuition qui nous présente simultanément la dureté des roches, la fraîcheur des fleuves, la molle élasticité des nuages, et nous fait éprouver le charme particulier qui se dégage de l'ensemble. Ainsi se trouvent réunies dans une seule et même perception des sensations qui nous ont été originairement fournies par des sens

divers et que nous avons éprouvées à des moments différents de la durée. Des objets sont repérés instantanément, des distances sont immédiatement appréciées, qui nous eussent demandé primitivement de longs calculs et de véritables inférences. Des résultats sont obtenus sans peine qui eussent nécessité de notre part un effort soutenu d'attention. En un mot, ce qui a été *successif* devient *simultané*, ce qui a été *discursif* devient *intuitif*, ce qui a été *volontaire* devient *instinctif*. L'enrichissement est une condensation de notre passé qui nous permet de tirer un parti immédiat de nos expériences antérieures.

III

Tout se passe donc comme si des représentations anciennes, à jamais disparues, exerçaient leur influence sur le devenir actuel de notre conscience. Or ceci n'est possible que si ces représentations anciennes ont laissé leur trace dans la conscience actuelle. Cette trace est visible toutes les fois qu'il y a *reconnaissance*. Certains objets m'apparaissent en effet avec une qualité spéciale, une impression de *déjà-vu*, par où je distingue la perception que j'en ai présentement de celle que j'en eus pour la première fois. Or en ce cas la différence ne vient pas de l'objet qui par hypothèse n'a pas changé : il faut donc, de toute nécessité qu'elle ait son origine dans le sujet, la même impression se trouvant reçue par un cerveau qui s'est modifié dans l'intervalle. Plus précisément encore, toute modification de la conscience, soit active, soit passive, dépend de l'état où l'être conscient se trouve au moment où la cause modificatrice intervient. Nous ne réagissons pas de la même manière contre les mêmes excitations extérieures lorsque nos dispositions intérieures sont différentes. C'est donc par l'intermédiaire de l'état présent que l'état passé peut nous faire sentir son influence.

S'il en est ainsi, notre état présent lui-même doit exprimer en quelque manière toute notre vie passée. L'expérience ne peut nous en fournir sans doute une démonstration complète, mais nous n'en avons pas moins des raisons d'admettre que notre vie passée, par cela seul qu'elle a été, laisse en nous quelque chose d'elle-

même. Elle crée en nous une certaine manière d'être à laquelle nous ne prenons pas garde parce que nous ignorons son origine et que d'ailleurs nous ne pouvons savoir quelle impression les choses feraient sur nous si notre vie passée avait été différente. Aussi est-ce seulement en comparant nos impressions à celles d'autrui que nous pouvons comprendre l'influence exercée par notre passé sur notre présent. Un peintre ne voit pas un paysage avec les mêmes yeux qu'un paysan, et si l'on tient compte de toutes les différences individuelles, on est amené à penser qu'il n'y a pas deux êtres capables d'éprouver exactement la même impression. Le sentiment d'admiration que produit en nous une œuvre d'art est fonction de toute notre éducation esthétique, de toute notre vie intellectuelle et sentimentale. Notre état d'âme actuel est une disposition à manifester que rien de ce que nous avons fait ou éprouvé n'a été fait ni éprouvé en vain.

L'enrichissement est d'ailleurs tout aussi réel pour l'activité consciente que pour les phénomènes passifs. Il y a certaines règles de conduite adoptées une fois pour toutes qui dirigent notre vie sans que nous ayons le loisir d'y repenser. Lorsque nos actions sont en apparence entièrement déterminées par les circonstances extérieures, nous voyons, pour peu que nous prenions la peine d'y réfléchir, que les mêmes circonstances eussent provoqué d'une manière tout aussi sûre et tout aussi prompte des actions entièrement différentes, si notre tension intérieure elle-même eût été différente. Il nous arrive parfois de délibérer longuement pour décider, après bien des incertitudes, de ne point agir de telle ou telle manière : notre résolution prise, nous oublions tout; c'est une affaire enterrée. Mais brusquement une occasion d'agir se présente, et tout notre être se déclanche comme un ressort malgré la résolution que nous pensions avoir définitivement arrêtée. Point de doute, en pareil cas, que les sentiments anciens, principes de nos incertitudes, n'aient exercé leur influence sur l'acte final si spontané [1].

1. Il est à noter que ce fait a beaucoup moins frappé les psychologues de profession que les romanciers d'analyse. Dostoievsky nous en donne une preuve dans *Crime et Châtiment* (trad. V. Dérély, t. I, p. 74-76). Raskolnikoff se décide au crime, qu'il se croyait sûr de ne plus commettre, au moment précis où s'offre inopinément une occasion favorable.

Cette persistance du passé dans le présent se manifeste également dans l'habitude et dans la mémoire.

L'inertie dans le repos ou dans le mouvement, envisagée du dedans comme une forme de notre durée consciente, pourrait être appelée l'habitude brute : lorsque nous restons assis ou que nous achevons un mouvement commencé, notre attitude ou notre action peut être considérée comme une habitude. Le passé se continue ici dans le présent. Qu'au moment de traverser une rue, nous soyons obligés de suspendre un instant notre marche pour laisser passer une voiture lancée au galop, la force par laquelle nous reprenons notre mouvement un instant interrompu, est la même que celle par laquelle nous progressions tout à l'heure : nous l'avons senti persister en nous pendant ce court temps d'arrêt comme une tension de notre être vers la reprise et la continuation de notre marche. Notre passé agissait donc ici sur nous par l'intermédiaire du présent et l'habitude enveloppait en elle un véritable enrichissement de la conscience. D'autre part, il suit de ce que nous avons dit plus haut que l'idée suggérante joue dans le mécanisme de la mémoire un rôle analogue à celui de l'*occasion* qui provoque l'exécution d'un acte habituel. Elle est le premier terme d'une série de faits conscients que l'âme tend à reproduire : elle nous fait faire le premier pas sur le chemin que nous devons parcourir. Le premier mot d'une chanson me remet la suite en mémoire, et je me rappelle mieux les accidents de la route qui mène à mon logis, si je suis à deux cents mètres de chez moi que si j'en suis à deux cents lieues. L'occasion de l'acte habituel et l'idée suggérante représentent ici le premier pas dans une voie déterminée : elles décident de la phase de la vie antérieure qui doit être répétée plus ou moins fidèlement. Tout se passe donc comme si l'être conscient tendait à chaque instant à recommencer toute sa vie antérieure, et comme si les circonstances extérieures l'inclinaient à en revivre telle ou telle phase préférablement à toute autre.

N'est-ce là qu'une apparence?

Il est nécessaire, pour qu'il y ait habitude ou mémoire, que le phénomène actuel soit conditionné par le phénomène passé qu'il répète. Supposons en effet que je me sois garé d'une voiture, hier, à telle heure, dans telle rue, et qu'aujourd'hui, dans la même rue, à la même heure, je me gare de la même voiture ou d'une sem-

blable : le second acte n'est pas un acte d'habitude, parce qu'il eût été identique, lors même que le premier n'eût pas eu lieu. L'action a été ici engendrée par les circonstances extérieures et non par une disposition interne. Il peut de même m'arriver de prononcer la même phrase à deux moments différents, pour répondre à la même question. Or en ce cas, il se peut qu'il n'y ait ni habitude ni mémoire, mais seulement ressemblance accidentelle. — Il n'y a mémoire ou habitude que si l'esprit peut établir entre les deux phénomènes une relation causale. Lorsque je me souviens d'avoir traversé le Luxembourg hier à cinq heures, il est pour moi de toute évidence que mon souvenir actuel n'existerait pas si l'événement qu'il reproduit n'avait pas eu lieu. Et si je prends machinalement le chemin que je suis accoutumé de prendre pour rentrer chez moi, oubliant totalement que j'ai changé de logis depuis la veille, il est certain que ma méprise a sa raison d'être, dans la succession de mouvements que j'accomplissais auparavant tous les jours pour regagner mon domicile.

Mais une relation causale de ce genre ne peut être qu'une continuité du vouloir. Pour qu'un acte présent se conforme à un acte passé, en vertu de l'existence antérieure de cet acte, il faut que l'âme ait une tendance naturelle à se modifier de façon à reproduire les modifications qu'elle a déjà subies. Il faut que l'être conscient s'efforce sans cesse de repasser par les phases qu'il a déjà traversées. S'il existe chez tous les hommes un certain penchant à la mélancolie et à la tristesse, c'est que les âmes tendent naturellement à reproduire en elles les souffrances qu'elles ont éprouvées, et c'est cette tendance que le drame et le roman pathétique ont pour objet de satisfaire. Sans une tendance de ce genre, la représentation de la douleur, telle qu'elle nous est offerte par l'art, serait le charme pour nous, et nous n'aurions jamais aucun plaisir à nous remémorer nos souffrances. Or cette tendance nous paraît être le genre dont l'habitude et la mémoire seraient les espèces, celle-ci étant une reproduction de phénomènes passifs, et celle-là une reproduction de phénomènes actifs, de sorte qu'on pourrait définir l'habitude une mémoire de la volonté et la mémoire une habitude de l'esprit.

Que dans le cas de la mémoire, une telle tendance s'exerce, c'est ce qui ressort, selon nous, de l'examen des faits. Si nous

sommes demeurés longtemps plongés dans une lecture très absorbante et qu'une visite nous arrive, nous perdrons en causant avec nos visiteurs le souvenir de notre lecture; et cependant nous éprouvons, dans les moments où la conversation tombe, le sentiment confus de quelque chose qui nous absorbe encore malgré nous et qui tend sans cesse à se préciser, à se développer, à reproduire avec une entière clarté ce que nous avons pensé tout à l'heure. Par moment, ces souvenirs vagues s'accusent; les fragments du livre que nous lisions nous apparaissent; ils se mêlent à notre conversation, à nos répliques; ils exercent une influence constante sur le cours de notre pensée : puis ils s'éclipsent de nouveau dans le feu de la conversation pour reparaître en pleine lumière quand nos visiteurs sont sortis. — Il semble donc que les modifications imprévues de notre conscience aient pour effet de refouler en nous des idées ou des actions qui tendaient à l'existence. Nos souvenirs réapparaissent d'eux-mêmes dans le vide de la conscience, et nous facilitons leur réapparition en nous dérobant aux impressions du dehors, en fermant les yeux, en réclamant le silence, etc. C'est ainsi qu'après une visite au musée, nous oublions, en traversant une rue, les œuvres que nous venons de voir : obligés de nous diriger au milieu des passants et des voitures, préoccupés d'éviter les chevaux ou les cyclistes, nous n'avons pas d'autre pensée que notre perception présente. A peine avons-nous pris pied sur le trottoir que notre âme, retrouvant son indépendance, se représente à nouveau plus ou moins nettement les tableaux que nous avons le plus admirés.

La réalité d'une tendance de l'âme à repasser par les états qu'elle a déjà traversés, tendance qui resterait à l'état de pure virtualité ou qui se développerait au contraire librement, suivant qu'elle serait contrariée ou favorisée par les circonstances, doit d'ailleurs semble-t-il, être admise comme une hypothèse explicative pour un certain ordre de faits. Nous voulons parler ici de l'illusion des gens qui se figurent avoir été les héros d'histoires qu'ils ont lues, ou qui s'imaginent avoir inventé les pensées qu'ils se remémorent. Si les personnes dont il s'agit ne revivaient pas activement par la pensée ce qui fut autrefois passivement reçu par elles, une telle illusion serait impossible, car l'être conscient distingue ce qu'il produit de ce qu'il éprouve, et ne confond pas ce qu'il fait avec ce

qui lui arrive. Or si l'âme possède une tendance réelle à repasser par ses états antérieurs, elle reconstitue d'elle-même son passé : elle est active dans le souvenir de ce qui fut passif en elle; sa réceptivité devient spontanéité d'une manière en quelque sorte automatique. Dès lors la mémoire est réductible à l'imagination, la mémoire proprement dite étant l'imagination exacte et l'imagination proprement dite la mémoire inexacte ou créatrice.

IV

Il n'y a jamais évocation d'une idée par une idée, mais passage d'une idée à une autre par une métamorphose continue de l'âme. Toutefois les expressions d'idée suggérante ou d'idée suggérée et d'évocation ou d'association par contiguïté ou par ressemblance, ne nous semblent pas devoir être bannies du langage philosophique. Elles constituent des formules trop commodes pour qu'on songe à s'en passer. Nous continuerons donc à nous servir de ces expressions, sans cesser d'admettre que l'association consiste dans l'enrichissement et l'évocation dans la métamorphose de la conscience.

Une métamorphose est plus ou moins lente, plus ou moins rapide, plus ou moins complète. On peut donc se demander quelles sont les causes qui concourent à la faire ce qu'elle est, ou en d'autres termes, rechercher ce qui détermine la force et la direction du courant de la pensée.

Pour la clarté de l'exposition, nous parlerons d'une tendance de l'idée suggérée à revenir à la pensée et d'une aptitude de l'idée suggérante à évoquer une autre idée, au lieu de parler d'une tendance de l'âme à reconstituer un état semblable à l'un de ses états antérieurs.

En premier lieu, l'idée suggérée tend d'autant plus à revenir à la pensée qu'elle a été plus intense, soit parce que notre attention s'est concentrée autrefois sur elle, soit parce qu'elle nous a vivement impressionné. Dans un état d'extrême distraction, nous avons conscience de chacun des mots que nous lisons, mais sans comprendre une seule phrase, parce que chaque mot est oublié aussitôt qu'il est lu. D'autre part, un événement qui nous a ému

revient sans cesse et malgré nous à notre souvenir. Un juge de paix m'a rapporté qu'ayant assisté, étant enfant, à une exécution capitale, il revit tous les soirs à son chevet la tête coupée, illusion qui se prolongea près d'un mois. J'ai connu d'autres personnes qui avaient failli périr dans un accident de chemin de fer : la semaine qui suivit la catastrophe, la scène leur en revint constamment à la mémoire avec une netteté et une intensité très grandes. — Mais ce n'est pas l'intensité en tant que telle qui rend plus prompte au rappel une représentation. Un homme très gourmand ne peut lui-même se souvenir de tout ce qu'il a mangé dans la semaine : ses sensations ont été sans aucun doute intenses mais leur souvenir est pour lui sans intérêt. Et cependant il aura plus aisément ce genre de mémoire qu'un homme qui serait exempt de son défaut. C'est donc l'intérêt que nous avons pris et que nous prenons aux choses qui joue ici le rôle capital.

En second lieu, nous devons tenir compte de l'habitude. Quand nous lisons dans un journal le nom d'une personne, nous nous rappelons d'autant plus facilement celle-ci que nous la connaissons mieux et par conséquent que nous avons davantage l'habitude d'y penser. Or l'habitude est une forme de la tendance et produit les mêmes effets : que j'aie l'habitude de me lever à six heures ou que j'aie, par un concours fortuit de circonstances, un intérêt capital à le faire, la sonnerie de l'horloge me fera sauter aussi vite à bas de mon lit. — L'attente produit un effet analogue : que plusieurs personnes en attendent impatiemment une autre, ce cri : « le voilà ! » fera naître immédiatement dans leur esprit l'image de la personne attendue. Lorsque nous avons l'âme pleine d'une pensée, tout ce qui a quelque rapport avec elle en évoque l'idée. La cassette d'Harpagon est une application comique de ce principe. Je me rappelle qu'expliquant un jour du latin je dis spontanément à l'un de mes frères qui venait de faire une fausse note au piano qu'il avait fait un *contresens*, mot qui ne serait sûrement pas venu à ma pensée, si je ne m'étais livré en ce moment même à un exercice de traduction. — Enfin nous nous souvenons mieux du passé le plus récent parce qu'il nous intéresse davantage. A chaque instant, nous avons la pensée pleine du pays que nous venons de voir, des personnes que nous venons de quitter, du livre que nous venons de lire, et ainsi de suite. Plus le passé est ancien, moins les

événements qui l'ont constitué ont d'influence sur notre vie, moins il nous intéresse et plus nous l'oublions. Mais il reprend de l'intérêt pour nous aux approches de la vieillesse, quand nous avons cessé de nous intéresser au monde présent dans lequel nous ne pouvons plus agir : alors nous revivons avec délices notre vie passée; et des souvenirs perdus de vue depuis longtemps renaissent en foule.

D'autre part, l'aptitude de l'idée suggérante à rappeler telle idée plutôt que telle autre, dépend évidemment de sa nature et de ses qualités propres, puisqu'elle constitue le commencement d'une métamorphose. En déchiffrant une écriture difficile je me demande si telle lettre est *n* ou *u*. Si la lettre eût été convenablement formée, mon hésitation n'aurait pas lieu. La lettre serait de prime abord pour moi soit *n*, soit *u*, et non l'un et l'autre en même temps. — Mais une même représentation nous suggérera des idées différentes suivant l'aspect spécial sous lequel elle nous apparaît, aspect qui dépend lui-même de nos dispositions affectives ou volontaires. La vue d'un enfant rappelle à une mère le fils qu'elle pleure, d'autant plus facilement que la ressemblance des deux enfants se trouve plus prononcée, mais la ressemblance elle-même est d'autant plus aisément saisie que le regret est lui-même plus vif. De même encore les objets qui ont appartenu à une personne qui nous était chère, prennent, dans les premiers temps, un relief particulier et évoquent perpétuellement son souvenir. A mesure que la douleur s'atténue, le souvenir devient moins fréquent, l'objet devenant lui-même moins particulier et plus banal.

En outre la volonté et les sentiments actifs exercent une influence directe sur le cours de notre pensée. Le désir d'humilier une personne nous rend aussitôt présent tout ce qui dans sa vie peut prêter au blâme ou au ridicule; le désir de plaire amène de lui-même à notre esprit et à nos lèvres les idées et les paroles que nous supposons devoir être agréables. Enfin, nous pouvons, dans une certaine mesure penser à ce que nous voulons. Si je veux démontrer un théorème de géométrie, la vue de la figure que je trace sur le tableau, me rappelle les propositions nécessaires à sa démonstration. Si mon intention eût été différente les souvenirs eux-mêmes eussent été différents.

Mais notre pensée ne tire pas tout entière son origine de l'être

conscient que nous sommes : elle suppose des causes qui agissent en dehors de nous. La direction de notre pensée dépend pour une part de notre volonté, de nos sentiments et de nos représentations, et pour une autre part échappe à leur influence. Tout se passe comme si la tendance du passé à se reconstituer était tantôt consciente et tantôt inconsciente. Sans doute, à proprement parler, il ne saurait exister de phénomène psychique inconscient, car nous sommes des êtres conscients par essence, et dès lors le fait psychique ne peut se définir que comme un fait de conscience. Mais la tendance inconsciente n'est pas notre tendance : c'est celle de notre corps; et c'est elle qui nous semble rendre raison de ce qu'il y a d'involontaire dans le devenir de notre pensée.

En effet, une tendance diffère d'une autre, au regard de la conscience réfléchie qui l'observe, par la seule représentation du but auquel elle tend. Or la représentation du but peut disparaître et la tendance subsister. C'est ce qui nous arrive, lorsque nous levant pour prendre un livre dans notre bibliothèque, nous oublions, presque aussitôt, pourquoi nous nous sommes levés. Si nous voulons en pareil cas, que le souvenir cherché nous revienne, il nous suffira, et c'est ce que nous faisons instinctivement, de garder quelque temps la même attitude. Que s'est-il donc passé? Nous étions à l'état de tension vers une action déterminée : par suite d'une circonstance quelconque, l'idée de l'action a disparu, mais l'état particulier de tension où nous nous trouvions a persisté, et nous n'avons eu qu'à laisser cet état se développer pour retrouver l'idée de l'action. La tension est ici consciente sans être définissable. Mais en de certains cas la conscience de la tension n'existe pas, et la tension subsiste. Si par exemple, je parcours de l'œil un paysage pour y retrouver quelque détail, je puis, dans un moment de distraction, oublier totalement ce que je cherche et cesser même de chercher quoi que ce soit. Cependant, si le détail vient à frapper ma vue, il prendra tout aussitôt un relief particulier, comme si mon attention eût été réellement dirigée sur lui. La tension, semble-t-il, persistait donc à l'état inconscient.

C'est qu'en effet la tension ne se sépare point de ses accompagnements physiologiques. Nous ne pouvons prendre conscience de notre effort mental sans prendre en même temps conscience de la contraction des muscles de notre front, et l'homme qui veut

mouvoir un membre paralysé n'a le sentiment de l'effort que parce qu'il meut des muscles différents de ceux sur lesquels il veut agir. Le sentiment de la tension, c'est donc la conscience que nous prenons d'un état physique dont nous nous sentons nous-mêmes, dans une certaine mesure, la cause. D'où il suit que le sentiment de la tension peut disparaître, sans que la tension soit anéantie.

Qu'il existe d'ailleurs une tension purement organique, c'est ce que l'expérience nous révèle. Le phénomène appelé l'arrêt d'association par reproduction virtuelle et les exemples souvent cités de rumination inconsciente peuvent être invoqués ici. Dans le premier cas, on a constaté que si l'on veut, après s'être gravé dans l'esprit une certaine série de syllabes, retenir de même une série nouvelle où reparaissent quelques syllabes de la première, on éprouve plus de difficulté, à cause de la tendance qu'ont les termes communs à rappeler ceux qui les suivaient dans la série déjà apprise. Dans le second cas, la solution d'un problème longtemps cherché, se présente brusquement à l'esprit, alors qu'on a cessé de s'en occuper. Mais il ne faut pas oublier que dans tous ces cas, le travail inconscient présuppose toujours de notre part une première impulsion consciente. De plus le travail inconscient subit sans doute l'influence de notre vie consciente. C'est un phénomène que j'observe très souvent sur moi-même : lorsqu'il m'est difficile de mettre de l'ordre dans mes idées, il est toujours plus sûr pour moi de lire des ouvrages qui n'ont aucun rapport avec les questions dont je m'occupe. Au bout d'un certain temps, mes nouvelles lectures me suggèrent inopinément le plan suivant lequel mes idées doivent s'ordonner.

La conclusion à laquelle nous aboutissons, c'est donc que la direction de la pensée est pour une part l'œuvre de l'être conscient et pour une autre part l'œuvre du corps. La mémoire nous apparaît ainsi comme un aspect particulier de la tendance de l'être à persévérer dans son être. Il importe de ne pas oublier que l'être conscient n'est pas le tout de l'être vivant, et que l'instinct de conservation de l'être vivant déborde celui de l'être conscient. L'homme qui s'est volontairement jeté à l'eau pour échapper aux misères de la vie, fait instinctivement effort pour remonter à la surface et exécute tous les mouvements nécessaires à son salut. Et de même que l'instinct de conservation est plus

fort que notre volonté consciente, la mémoire se dérobe souvent à nos prises : si nous pensons dans une certaine mesure à ce que nous voulons, nous sommes aussi souvent contraints de penser à des choses que nous voudrions chasser ou faire disparaître à jamais. La tendance de chaque représentation à se reproduire est en ce sens indépendante de nous et répond à un effort distinct du nôtre, à l'instinct organique de conservation. Cet effort entre en conflit avec le nôtre lorsqu'un souvenir désagréable nous obsède; il concourt avec le nôtre lorsque nos souvenirs accourent docilement à notre appel. L'effort de l'être pour conserver son passé dans son présent n'est donc qu'une forme du vouloir vivre, et celui-ci n'appartient pas seulement à l'être conscient que nous sommes, mais à l'ensemble des forces qui constituent notre corps. Le souvenir suppose ainsi le concours de l'organisme.

V

Les remarques précédentes nous permettront peut-être de concilier dans une certaine mesure deux points de vue fort opposés : celui des psycho-physiologistes qui prétendent expliquer la mémoire par la conservation ou la reproduction de certains états ou de certains mouvements cérébraux, et celui des métaphysiciens spiritualistes qui regardent la mémoire comme un pur fait psychique.

Le tort des psycho-physiologistes, d'après les spiritualistes, dont l'argumentation nous paraît sur ce point irréfutable, c'est d'avoir méconnu l'immutabilité de l'objet en tant que tel. En prétendant expliquer par la permanence du cerveau la conservation des souvenirs, et par son activité leur reviviscence, on oublie que le cerveau, pris objectivement, ne peut exister que dans l'instantané, sa permanence n'étant conçue que par notre propre durée intérieure. On explique ainsi la mémoire, par la durée du cerveau qui présuppose déjà la mémoire, ce qui revient à dire qu'on explique la mémoire par elle-même avec le cerveau comme intermédiaire; et cet intermédiaire est entièrement inutile, car si l'on ne peut s'empêcher de mettre en quelque sorte la mémoire dans la matière, la mémoire doit être regardée comme un fait primitif et irréductible, un immédiatement donné. La durée enveloppe le

changement : ce qui ne change absolument pas ne dure pas, en tant que tel, la permanence qui est le mode de durée de l'immuable étant toujours relative à ce qui change. Ainsi l'espace, en tant qu'étendu, échappe à la durée, vu qu'il est immuable, et sa permanence n'est jamais conçue que par son rapport au devenir de la conscience dans laquelle il est représenté. Le cerveau, en tant qu'étendu, n'existe donc que dans le présent. Admettre que le souvenir subsiste en lui, c'est lui reconnaître la continuité d'existence qu'on refuse à la conscience, sans voir que cette continuité est nécessairement dans la conscience du moment qu'on la suppose dans le cerveau, objet de notre pensée, et par conséquent mode de notre conscience. Le cerveau que je conçois pour expliquer mon souvenir n'est jamais que ma représentation. L'hypothèse à laquelle on a recours n'explique rien.

L'activité qu'on attribue au cerveau donne prise aux mêmes critiques, car ici encore nous transposons dans la matière ce que nous sentons en nous-mêmes. L'espace, en tant qu'étendu, étant immuable, la matière en tant qu'elle occupe l'espace, participe nécessairement à son immutabilité. Dès que nous nous représentons une portion quelconque de la matière, nous la délimitons en la situant dans l'espace, et dès lors nous nous la représentons comme immobile. Se déplace-t-elle, son mouvement n'est que la série de ses positions successives, et chacune de ces positions est immuablement déterminée pour chaque instant. De là le paradoxe des philosophes grecs : la flèche qui vole est immobile, car elle est nécessairement dans l'espace où elle est, et non dans l'espace où elle n'est pas. En effet, quand nous concevons le déplacement d'une partie quelconque de la matière, nous *conservons le souvenir des positions antérieures qui sont abolies* : nous nous identifions avec le mobile et nous durons avec lui. Nous introduisons ainsi dans notre représentation notre propre vie intérieure. La représentation comme telle, ne comporte pas la durée, car elle est un état purement passif de la conscience. C'est donc le sujet conscient qui met sa durée en elle lorsqu'il prête aux choses l'activité qui s'exerce en lui et qui, seule, lui permet de retrouver, sous les apparences sensibles du monde matériel, l'activité et la réelle durée des choses, c'est-à-dire leur être même. — Or nous ne pouvons supposer le cerveau en travail sans lui attribuer la durée, puisque son action consiste

dans le passage d'un état à un autre état, et enveloppe ainsi la succession, c'est-à-dire *notre* mémoire.

Toutefois la question est singulièrement complexe. Car en premier lieu, nous sommes passifs dans le souvenir comme dans toute représentation, ce que nous nous représentons du présent ou du passé étant toujours une modification passive de notre conscience. En second lieu, le cerveau, comme le monde matériel dont il fait partie, s'il échappe à la durée en tant que représentée en nous, n'en possède pas moins en soi sa propre durée, et par suite une activité indépendante de la représentation que nous en pouvons avoir. Or dans la mesure où l'être conscient est passif dans la représentation de son passé, il ne peut se souvenir sans être modifié par une réalité distincte de lui. Cette réalité qui limite ainsi le moi, doit être cherchée dans le non-moi. Les psycho-physiologistes interviennent ici avec juste raison, selon nous, non seulement lorsqu'ils affirment que le cerveau joue son rôle dans l'acquisition, la conservation et la reproduction des souvenirs, ce que personne ne conteste, mais même lorsqu'ils affirment que le cerveau produit en quelque manière le souvenir. Leur tort est seulement d'exagérer le rôle du corps en perdant de vue que le cerveau ne remplit ici son rôle qu'avec le concours perpétuel de l'être conscient. Car même en attribuant au cerveau une durée réelle, on est obligé de considérer la mémoire comme un pur fait psychique, et l'on n'explique par le corps que le contenu de la mémoire, non la mémoire elle-même. C'est ce que nous allons essayer d'établir en déterminant la vraie nature de la mémoire.

Notre activité ne peut être perçue que dans le moment où elle se produit, car elle n'est perçue qu'autant qu'elle existe et elle n'existe que dans le temps même où elle s'exerce. Il est donc de l'essence de la volonté de n'exister que dans le présent qui s'écoule. La conscience de la volition enveloppe la durée dans la mesure où le moment présent enveloppe le passé et l'avenir immédiats. — Le souvenir est toujours une représentation. Or la volonté ne peut être représentée en nous, la représentation étant un état passif de la conscience. Seuls sont représentables, les effets de notre volonté c'est-à-dire les attitudes successives de notre corps et les changements que nous avons introduits dans l'univers matériel. Nous remémorer ce que nous avons voulu autrefois, c'est nous repré-

senter les effets de nos volitions passées en les rapportant à notre être dont nous sentons actuellement la puissance d'agir. Qu'un fait passé me revienne en mémoire, réveillant en moi les sentiments dont il s'accompagna jadis, ce fait constituera bien un souvenir, une représentation de ma vie écoulée, mais il s'en va différemment des sentiments qu'il réveille. Le fait est une projection sur le plan de l'imagination de ce qui fut ma vie réelle, les sentiments font partie de ma vie réelle elle-même.

Disons donc que se souvenir, c'est se représenter son passé, et nous aurons ainsi un premier point de vue sur la mémoire. Mais nous n'envisagerons ainsi le souvenir que dans sa matière, sous son aspect passif. Or il est un autre point de vue sous lequel on peut le considérer, celui-là même sous lequel nous le considérions au début de cette étude, en tant qu'il répond à une tendance réelle. De ce point de vue, se souvenir c'est revivre son passé, non à la vérité comme il fut autrefois vécu, mais par l'imagination et l'intelligence.

La dépendance de la mémoire à l'égard du cerveau ne concerne que le contenu de la mémoire, et non l'intuition de la durée. En effet la représentation suppose une cause extérieure pour ce qu'il y a de passif en elle, exclusivement. Si donc la mémoire dépend du corps, c'est relativement à ce qu'elle nous représente : en tant que durée réelle, elle est purement psychique. Mettons la mémoire dans le cerveau. Supposons en celui-ci des états physiologiques qui durent et se prolongent. Même alors, nous serons obligés d'admettre que la conscience possède par elle-même la faculté de retentivité. En effet, rapportons maintenant un état d'âme à l'état physiologique qui le produit, si longtemps que celui-ci se prolonge, il ne s'ensuit pas que celui-là durera de même, Car il s'anéantira, aussitôt produit, si la conscience ne le retient pas en quelque manière en elle, et par conséquent ne subsiste avec ses déterminations présentes. Or non seulement nos états de conscience durent en nous, mais nous avons une conscience réfléchie de leur durée, et nous ne pouvons concevoir qu'ils n'aient pas de durée , car un état d'âme qui s'anéantirait aussitôt que produit aurait encore une durée, si courte fût-elle. Jamais la durée d'une modification physiologique ne rendra donc compte à elle seule de la durée d'une modification consciente.

Les psycho-physiologistes envisagent le souvenir en tant que représentation, sous son aspect passif, et par suite ils doivent être enclins à l'expliquer tout entier par le corps. Les psychologues au contraire l'envisagent dans son devenir, sous son aspect actif, et par suite, ils doivent être enclins à ne l'expliquer que par l'âme. Ces deux points de vue répondent à deux attitudes différentes prises par l'esprit en face du réel, la première attitude qu'on pourrait qualifier de *réceptive* consistant à se laisser modifier par l'objet qu'on étudie, la seconde qu'on pourrait appeler *spontanée* consistant à s'identifier avec l'objet et à vivre de sa vie. On parviendrait peut-être à concilier ces deux points de vue opposés, en considérant l'âme et le corps comme deux durées contemporaines l'une de l'autre, ou, en d'autres termes, comme des forces concourant l'une et l'autre à l'accomplissement d'une même fonction. Une telle conception n'est pas une hypothèse scientifique. C'est la pure psychologie subjective qui nous y conduit. Elle est un effort pour déterminer la manière dont nous pouvons penser les rapports de la mémoire et du cerveau, quand nous nous mettons en face des faits, avec un minimum de postulats et d'hypothèses. Mais justement pour ces raisons, elle s'impose à l'esprit de celui qui prend les choses très simplement. Et c'est en cela que consiste, selon nous, la métaphysique.

André Joussain.

LA PROPAGATION DES IDÉES [1]

II. — Le Problème.

La propagation des idées dépend de deux conditions : la ressemblance affective des milieux et l'homogénéité du milieu récepteur.

On pourrait s'exprimer autrement et dire : la propagation des idées a lieu en raison inverse de la différence des milieux et en raison directe de leur homogénéité. Cette formule serait à divers égards plus heureuse que la première, mais elle aurait une apparence de rigueur mathématique qu'il convient d'éviter puisque nous ne sommes point encore en état d'employer la mesure dans nos recherches.

S'il n'est point question de mathématiques, il s'agit bien, cependant, de quelque chose qui ressemble à un problème de mécanique. Ou je me trompe fort, ou la propagation des idées, sujet déjà vaste par lui-même, n'est qu'un cas particulier d'un problème beaucoup plus général, celui de l'équilibre social. Les hommes se groupent, se séparent, s'ordonnent, en un mot s'arrangent et se réarrangent constamment par le branle de l'histoire, de même que les grains de sable déposés sur une plaque de métal sursautent et se divisent quand le physicien la frôle de son archet. Les grands courants d'idées sont des indices de ces réarrangements, soit qu'ils les précèdent et les annoncent, soit qu'ils en procèdent et les confirment. Le triomphe du christianisme, par exemple, atteste l'entrée en scène d'une autre espèce d'hommes, d'hommes d'une autre mentalité que ceux de la république. Comparez le solidarisme qui prend aujourd'hui les allures d'une doctrine officielle et le doctrinarisme de l'époque de Louis-Philippe; mais en faisant cette comparaison tâchez d'écarter de votre esprit la préoccupation logique, le souci de savoir où est la vérité. Ne voit-on pas que sous

1. Voir *Revue philos.* du 1er juin.

l'opposition des doctrines il y a celle de deux catégories d'êtres humains qui ne sentent pas de même, qui vivent de façon différente et que les théories sont l'expression intellectuelle des tempéraments, des habitudes et des intérêts?

Je n'entends pas nier la valeur abstraite des idées et dire qu'il est vain de chercher si elles sont vraies ou fausses, mais c'est de quoi je n'ai point à m'occuper en ce moment. Il faut prendre les idées sous un autre aspect quand on veut les étudier en naturaliste; il faut se demander ce qu'elles nous révèlent des hommes qui les proposent ou les accueillent. C'est par là que le problème de la propagation des idées prend toute son importance et touche à celui de l'équilibre social. On ne voit guère, dans l'histoire littéraire, de révolution du goût qui ne décèle un changement dans la composition du public. On ne trouve guère, dans l'histoire générale, de modification considérable des conceptions politiques, morales et même scientifiques qui n'atteste le renouvellement de ce qu'on pourrait appeler le personnel pensant d'une nation ou d'une époque. La diffusion de certaines conceptions générales correspond à une modification de l'équilibre social, à un réarrangement des hommes dans la société.

Cependant, au lieu de prendre ce sujet dans toute son étendue, je désire le resserrer pour le mieux embrasser. Je ne chercherai pas quelles sont les dépendances réciproques de l'opinion commune et de l'état social, mais simplement dans quelles conditions une idée se propage.

La formule énoncée plus haut est un résumé des faits. Il semble qu'elle se vérifie dans les grands événements de l'histoire des idées quoique nous soyons encore incapables d'en faire l'application dans le détail. C'est qu'il entre dans les événements particuliers une multitude de circonstances qui en font la variété et la couleur, et nous empêchent de les confondre, mais aussi nous cachent ce qu'ils ont de semblable; au contraire nous ne mettons dans ce que nous appelons un fait général que les traits communs d'une foule de faits particuliers. Par exemple on pourrait étudier minutieusement la conversion de saint Paul ou celle de Constantin sans aboutir à une vue claire de la propagation du Christianisme. On pourrait examiner à la loupe la biographie intellectuelle de Galilée ou celle de Descartes sans comprendre comment la science moderne

a pu conquérir son droit de cité dans le monde. La constitution de la science selon le type moderne est un fait général, de même que la propagation du christianisme ou, dans notre époque, celle du collectivisme. C'est en prenant ce fait dans sa généralité que nous avons quelques chances d'en démêler la nature et les causes; aussi ne pourrons-nous revenir de là au fait particulier, de la généralité abstraite à la réalité concrète, de la propagation du christianisme à la conversion de Constantin, sans rétablir les circonstances que nous aurons d'abord éliminées, les différences et l'individualité des faits que nous aurons négligés pour commencer.

Voilà pourquoi l'on peut parler, en termes, il est vrai, un peu populaires, de lois vraies en général et fausses dans toutes les applications particulières. La formule que je vais développer est de cette sorte. Si nous ne connaissions d'autre mode de la pesanteur que la chute des pierres sur la pente des montagnes, nos lois de la gravité se trouveraient fausses puisque les pierres rebondissent, se brisent, dévient, et qu'il n'en est pas deux, de même masse et précipitées du même point, qui achèvent leur course dans le même temps. Mais il a été donné aux physiciens de réussir à éliminer toutes les circonstances accessoires et de réduire le phénomène à une sorte de type uniforme, à un modèle abstrait, dont la réalité se rapproche plus ou moins. Leurs lois sont rigoureusement vraies de ce phénomène type tandis qu'il faudrait tenir compte d'un nombre prodigieux de circonstances variables et de petites particularités pour calculer exactement la course d'une pelote de neige roulée du haut d'une colline.

Ce qui a réussi au physicien quand il a simplifié les phénomènes de la pesanteur, pour la commodité de l'étude, nous essayons de l'imiter en dégageant le fait général de la complexité des faits particuliers. En cela nous simplifions, nous aussi, et peut-être plus encore que lui, et peut-être violemment. Nous assignons des dates à ce qui n'en a guère; nous supposons des limites, dans l'espace comme dans le temps, à ce qui échappe aux délimitations et se perd en dégradations infinies, à des pensées, à des influences; nous traitons comme une causalité simple ce qui est la plupart du temps action réciproque; nous faisons comme si les faits étaient connus, comme si les historiens avaient dit vrai, comme si nous avions des statistiques...

Pourquoi non? Si nous trouvons une explication satisfaisante des faits que nous croyons bien établis elle nous en fera découvrir de plus nombreux. Beaucoup de faits, il est vrai, n'ont pu être expliqués que parce qu'ils étaient connus, mais beaucoup d'autres n'ont été reconnus et même aperçus que parce qu'ils étaient déjà expliqués.

*
* *

Dire que la propagation des idées dépend de la ressemblance des milieux, c'est-à-dire tout d'abord qu'elle est un phénomène collectif. Quand une opinion s'établit, ce n'est pas en gagnant les esprits de proche en proche, un à un. C'est un lieu commun que la psychologie d'une foule ne représente pas la mentalité moyenne de ceux qui la composent. De même un courant d'opinion est autre chose qu'une somme d'adhésions individuelles.

Prenons d'abord un cas simple. Voici ce que disait Bebel au congrès socialiste d'Erfurt, en 1891 :

« Nous savons que les hommes et les femmes (nous pouvons le dire avec orgueil aujourd'hui) qui, par centaines de mille, sont venus à nous, ne sont pas venus en général pour avoir reconnu d'abord, dans le but suprême de la démocratie socialiste, leur propre but, mais pour avoir compris que notre parti est le seul qui attire l'attention sur les souffrances de la classe ouvrière et lutte pour l'amélioration de sa condition... Telles sont les considérations qui déterminent les masses à se tourner vers nous. Et lorsqu'elles sont une fois venues à nous, alors il va de soi que les mêmes hommes qui étaient au commencement entrés dans nos rangs dans l'espérance d'avantages directs déterminés, et peut-être pour des raisons d'une moindre importance, sont de plus en plus conquis par nous jusqu'à ce qu'ils deviennent finalement de véritables socialistes[1]. »

En d'autres termes, on commence par s'enrôler dans le parti. Plus tard on adhère au programme. C'est exactement le contraire de la conception commune d'après laquelle il faut être persuadé d'une idée pour se joindre à ceux qui la professent. Or les progrès du parti socialiste sont une colossale expérience de propagation

1. Cité par Milhaud, *La Démocratie socialiste allemande*, p. 155.

d'idées; et l'on ne saurait contester à Bebel ni la connaissance approfondie de ce mouvement ni la science des hommes.

Ce qui est vrai de ce parti l'est-il de tout autre? Les socialistes forment un parti politique et un parti qui s'adresse à la masse populaire. La masse, de sa nature, est grégaire; elle marche en troupeau; elle se donne des chefs pour obéir aveuglément à leurs incitations. C'est là son caractère distinctif. Ainsi raisonne M. Le Bon et il résulterait de là que nous aurions tort de nous fonder sur l'exemple du socialisme ou du moins de le généraliser.

Cette difficulté ne nous arrêtera pas. Des chefs hallucinés et une foule inconsciente, voilà une explication par trop sommaire. Elle s'applique à des faits de grève, à des émeutes, à des explosions soudaines et momentanées, mais non à l'expansion large et continue d'une doctrine qui a ses philosophes, ses économistes, ses historiens et ses poètes. D'ailleurs ce que Bebel dit du socialisme apparaît tout aussi clairement dans l'histoire d'une foule de croyances. Saint Augustin entra dans l'Église, puis devint chrétien : « Pour moi, dit-il, je n'en croirais point l'Évangile, si l'autorité de l'église ne m'y eût poussé. » — « Prenez de l'eau bénite, s'écriait Pascal, cela vous abêtira. » Ce qui signifie : Faites les actes qui vous agrègent à la société des croyants; la persuasion intellectuelle naîtra de là. On le voit, les esprits incultes ne sont pas les seuls qui subissent la loi du grégarisme, si grégarisme il y a. Ce ne sont pas seulement les Saxons de Wittikind qui ont été baptisés préalablement et convertis par la suite.

Que les choses se passent ainsi, au moins en certains cas, on ne saurait, je crois, le nier. Mais que cela se passe toujours ainsi ou presque toujours, que ce soit là ce qu'il y a de commun dans les faits de propagation d'idées, que ce soit la loi générale, c'est ce qui demande à être examiné de plus près.

On répondra qu'il faut faire la différence des publics et aussi celle des idées. Faisons donc l'une et l'autre et voyons si, en classant les hommes d'après le degré de culture, nous en découvrons une catégorie où la propagation des idées serait tout individuelle; examinons aussi quelques-unes de nos idées selon leurs espèces, pour voir s'il en est qui, par leur nature, échappent à la commune destinée.

Ce ne sera pas serrer la réalité de fort près, mais ce ne sera pas

l'altérer que de diviser les hommes en trois grandes classes de culture : le peuple, qui représente la culture élémentaire, les gens du monde, qui ont une culture générale, les savants, qui sont au bénéfice d'une culture supérieure. Comment se comportent-ils les uns et les autres en présence d'une idée nouvelle?

L'homme du peuple dépend intellectuellement de son milieu, de ses entours. Il a les opinions de sa famille, de son groupe professionnel, de son parti politique ou religieux. C'est là qu'il s'alimente. C'est par là qu'il juge du vrai et du faux. On voit, en la considérant dans l'histoire, à quel point la fonction mentale est un moyen d'adaptation au milieu social. Voulez-vous que l'homme inculte change d'opinions? Transplantez-le. Ce qui nous fait illusion à ce sujet, c'est que nous ne pouvons ou ne savons pas discerner le groupe auquel un homme est principalement lié. Il faut, pour nous y reconnaître, rechercher les cas les moins compliqués; nous en avons un à notre portée immédiate : c'est celui des foules.

Les psychologues qui ont étudié la mentalité des foules, Lombroso, Sighele, Le Bon, se sont attachés à les décrire une fois formées plutôt qu'à expliquer les procédés par lesquels on les constitue. Je ne parle pas des foules factices, des rassemblements de badauds parsemés de compères apostés. Je parle des vraies foules. Celles-là n'entrent pas en action sitôt rassemblées. Il faut d'abord que l'unité d'esprit se fasse en elles, que leurs éléments s'harmonisent. Parfois cette organisation morale de la foule est spontanée; parfois elle est opérée savamment par les meneurs. Tant qu'elle n'est pas faite le public reste indifférent, peut-être défiant; c'est tout au plus s'il se montre intéressé ou amusé. Dès que la communauté d'émotion est établie, l'idée pénètre, exerce son action; c'est alors que le public devient une foule. Les orateurs populaires connaissent fort bien ce phénomène et s'évertuent à le provoquer. Ils appellent cela « créer le courant ». Ce phénomène est celui de la constitution d'un milieu. Les praticiens des luttes électorales, de la propagande religieuse, des meetings, des grèves en ont tiré parti de tout temps; à peine si l'on commence aujourd'hui à en comprendre l'importance pour la théorie. Les réunions publiques, toutes les rencontres d'hommes sont des expériences qui se font sous nos yeux.

De là nous n'avons qu'à retourner à l'histoire. Partout où nous

pouvons suivre la course d'une idée à travers les masses populaires, nous découvrons des groupements, des milieux préexistants. Ils préexistent, non pas toujours à l'idée, mais à la propagation de l'idée. On rencontre de grandes difficultés dans cette étude, faute de documents, car l'attention ne s'est pas portée sur ce sujet. Mais ce que nous pouvons arracher à l'obscurité de l'histoire confirme cette conjecture que la propagation des idées dans le peuple n'est ni un phénomène confus et indéterminé, ni un phénomène logique et individuel, mais un phénomène collectif.

Il en fut ainsi de tout temps, aussi loin que porte notre regard. En Grèce, l'éveil de l'idée démocratique eut lieu quand le peuple cessa d'être encadré dans les hiérarchies patriarcales et que l'influence du « génos », de la « gens », s'affaiblit. On vit alors des groupements se fonder sur un nouveau principe. Dans l'Attique, par exemple, il y eut les montagnards, pauvres et rudes, les riches propriétaires de la plaine, les marins, les commerçants du rivage, turbulents et frondeurs. L'introduction d'idées religieuses nouvelles se fait par des sectes où l'on se conjure, où l'on use du secret, du mystère, pour augmenter la cohésion, comme chez les Orphiques, chez les Pythagoriciens, chez les initiés d'Eleusis. Bien que les historiens aient coutume de rapporter les événements de l'histoire politique à l'influence d'hommes éminents, à Périclès, à Nicias, à Thrasybule, toute sorte de faits nous donnent lieu de penser que les partis y faisaient un jeu de bascule acharné. L'impérialisme de Périclès était le programme du parti démocratique. Quand l'idée nationale reparut, après la période macédonienne, elle fut le drapeau et le prétexte d'une ligue qui luttait pour l'hégémonie.

A Rome aussi, le peuple est toujours retenu dans un réseau de groupements fort divers, politiques, sociaux, religieux, économiques, administratifs. Mais il est extrêmement malaisé de reconstituer l'évolution d'une idée à travers ces milieux. Jusqu'à Niebühr on n'avait même pas saisi le sens et l'importance des luttes de classes chez les Romains! Rome nous fournit cependant un cas des plus significatifs. C'est la propagation du christianisme. Dans une première et courte période, qui s'arrête à la destruction de Jérusalem, le mode de propagation est, pour ainsi dire, ethnique; ensuite il devient social. D'abord on ne s'adresse qu'aux Juifs, et le

christianisme se répand de synagogue en synagogue. Ce sont là les milieux préexistants. Puis on délaisse les Juifs ou, en tout cas, on cesse de leur réserver le bénéfice exclusif de l'Évangile et l'on s'élance à la conquête du monde païen. Par quelle voie? Par les confréries, les corporations, les innombrables associations de petites gens qui pullulaient sur le sol de l'Empire. Là encore les milieux préexistaient.

L'histoire de l'église est pleine de faits semblables. C'est qu'un des offices principaux de toute religion est de grouper les hommes, de les encadrer. L'orthodoxie, tout le monde le sait, n'a été fixée que trois siècles après la fondation de l'Église. Le sacerdoce, la hiérarchie, l'organisation administrative sont apparus beaucoup plus tôt. La constitution de la doctrine est venue après celle du milieu. Il en est de même des hérésies. Les hérésies sont des doctrines, mais la plupart du temps, ce n'est pas la doctrine qui a donné naissance à la secte. Les Vaudois, les Pauvres de Lyon, n'ont pas commencé par agiter des idées subversives. Ils se réunissaient pour vivre plus pieusement. Les Cathares apparaissent de bonne heure avec une doctrine; mais ils ne sont que la continuation d'une secte beaucoup plus ancienne qui avait été un véritable parti dans l'Église.

En examinant la formation des sectes, même des moins importantes, on voit bien que le phénomène concret, le groupement des hommes, précède le phénomène logique, la propagation d'une idée. C'est ce qui explique que certaines sectes paraissent agrégées autour d'une idée ridiculement insignifiante, celle-ci, par exemple, que le jour du repos ne doit pas être le premier jour de la semaine, mais le septième.

Les sectes ont eu au moyen âge deux périodes, l'une de la fin du XIIe au commencement du XIIIe siècle, l'autre de la fin du XVe à la Réformation. Chaque fois leur établissement coïncide avec un ébranlement politique et social qui amène une dislocation des anciens groupements. Au XIIe siècle, c'est l'émancipation des communes, au XVIe, c'est la constitution des souverainetés nationales. Le peuple refait alors ses cadres. C'est dans ces groupes de nouvelle formation que nous voyons l'idée hérétique s'installer. Nous avons des exemples curieux de groupes qui ont atteint un degré de cohésion remarquable avant de donner accès à quelque

idée distinctive. Il en fut ainsi des sociétés de secours mutuels, les « confraternités » du XIIIe siècle, dont les membres se juraient aide en tout et contre tous, et qui ne tardèrent pas à faire preuve d'un grand esprit d'indépendance.

L'histoire des Capuciés illustre clairement le fait général. C'était une confrérie mystique de paysans et d'ouvriers fanatisés. Organisée à Notre-Dame-du-Puy à la suite d'un miracle, elle s'étendit ou fut imitée en plusieurs parties de la France, dans l'Auxerrois, le Berry, le Bordelais. Les confrères, armés par l'Église, réprimèrent les désordres des routiers qui dévastaient les campagnes et des tyranneaux qui commettaient mille exactions. Après quoi, enflés par le succès, les Capuciés s'écartèrent de l'orthodoxie, s'adressèrent aux seigneurs sur un ton menaçant, revendiquèrent les armes à la main la liberté qu'ils disaient tenir de leurs premiers parents dès le jour de la création.

Le milieu étant formé, l'idée politique et sociale y fait son apparition. Écrasés par les seigneurs alliés aux routiers et à l'Église, les Capuciés disparurent.

Depuis les sectes médiévales jusqu'à la formation du parti socialiste, dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'évolution intellectuelle des masses populaires a lieu par le même procédé : l'organisation d'un milieu, puis la propagation de l'idée. Le milieu, chez les protestants, c'est l'État, qui tend à se substituer à l'Église pour organiser la vie morale de la nation; chez les révolutionnaires, ce seront les associations professionnelles, les sociétés secrètes, la franc-maçonnerie entre autres, et plus tard les clubs. Aujourd'hui ce sont les partis.

S'il en a été ainsi de tout temps, en est-il ainsi de toute espèce d'idées? C'était là notre seconde question.

Les idées qui émeuvent le peuple sont principalement d'ordre religieux, politique, économique ou social. Tout ce que nous venons de dire se rapporte aux unes et aux autres. Ce n'est point ici que nous rencontrerons des difficultés; ce sera plutôt quand il s'agira de la propagation des idées scientifiques. Mais il faut auparavant dire quelques mots de la propagation des idées dans la classe de culture générale. Tarde l'explique par la conversation, qui s'alimente dans les journaux.

Il a raison s'il traite de la communication des idées, c'est-à-dire

de ce qui fait que nous en sommes informés. La propagation est autre chose : c'est ce qui fait que nous les adoptons. Ne confond-il pas ces deux questions? Dans son livre sur l'*Opinion et la Foule*, ouvrage tout émaillé de remarques ingénieuses, fines, suggestives, il dit :

« L'évolution du Pouvoir s'explique donc par l'évolution de l'Opinion, qui s'explique elle-même par l'évolution de la conversation, qui s'explique à son tour par la série de ses sources différentes : enseignement de la famille, école, apprentissage, prédications, discours politiques, livres, journaux. Et la presse périodique s'alimente des informations du monde entier, qui roulent sur tout ce qui se produit d'exceptionnel, de génial, d'*inventif*, de nouveau. »

Mais de ce bruit de parole incessant, de cette perpétuelle clameur des journaux, qu'en résulte-t-il? Voilà ce que nous cherchons à savoir. Il n'en résulte rien que par l'influence de certains groupements. Tarde lui-même, après Taine et d'autres, a signalé le rôle des salons du XVIIe et du XVIIIe siècle, en France. Si nous les observons de loin, nous ne percevons qu'une rumeur de discussions ou l'écho d'échanges d'idées animés. Tous les sujets politiques, littéraires, philosophiques, scientifiques étaient permis chez le baron d'Holbach. On agitait aussi beaucoup d'idées dans le salon de Mme Necker et dans le club de l'Entresol. Cependant on ne les agitait pas partout dans le même esprit. L'histoire des salons n'est pas écrite. Ce serait une contribution importante à l'histoire des idées. Certains salons sont comme des gares de triage où des esprits de provenance diverse se rencontrent, se tâtent, s'agrègent ensemble suivant leurs affinités. Ceux-là servent à en constituer d'autres, des cénacles, des écoles, qui sont de véritables milieux. Les habitués de l'hôtel de Rambouillet formaient une sorte d'association pour la vie élégante; on y créa la fiction sentimentale et l'on y reprit l'idée d'une épuration du langage et du style. Mais il faut considérer, outre les salons, les nombreux cercles entre lesquels la société se partage hiérarchiquement.

Dans telle ville la bonne société est un édifice à quinze ou seize étages. On est classé dans l'une de ces catégories; on dédaigne ceux de l'étage en dessous et l'on s'efforce de monter d'un degré. Ce phénomène est constant. On le constate dans les pays les plus démocratiques, aux États-Unis d'Amérique aussi bien qu'en

Angleterre, en Suisse comme en Allemagne. Outre les cercles sociaux, il y a les sociétés de tout genre; une idée nouvelle prend pied dans une de ces compagnies et de là se répand. Si Robert Chouet n'eût été allié aux familles aristocratiques de Genève, le cartésianisme, probablement, n'eût pas été accueilli dans cette ville. Il ne s'établit point à Lausanne où l'on passa, un peu lentement, d'Aristote à Locke et à l'empirisme. Pour citer un plus grand exemple, ce fut un groupe aristocratique qui introduisit l'hellénisme à Rome. Les Scipions furent les défenseurs les plus ardents de la civilisation grecque. Caton, il est vrai, l'emporta sur Pub. Cornelius Scipion. Mais la brèche était faite dans les anciennes mœurs. Chose curieuse, le vainqueur de l'Africain dut reculer devant la ligue des dames qui s'obstinaient à exhiber leurs pierreries, leurs toilettes de pourpre à la dernière mode. Le rude censeur dut dévorer sa colère et ne put maintenir la loi Oppia.

Il nous reste à voir comment se fait la propagation des idées dans le monde scientifique. Admettrons-nous que les preuves y sont tout et que toute persuasion y est individuelle? Ce serait ignorer la question. Qu'est-ce qui fait le poids des preuves quand il y en a plusieurs, et contraires les unes aux autres?

Il y a des milieux scientifiques. Dans l'antiquité c'étaient les écoles des philosophes, au moyen âge les Universités, parfois les couvents; de nos jours ils sont d'une extrême variété et le nombre s'en est accru prodigieusement d'un siècle à l'autre. Au début de la science moderne, le savant est isolé. Les milieux officiels demeurent en proie à la scolastique; la Réforme de Ramus, après beaucoup d'étonnement et quelque ébranlement, n'aura pas de suites fécondes. Giordano Bruno, Rabelais, Servet vont errer de lieu en lieu. Les adeptes, les promoteurs, les créateurs des vérités nouvelles courent les chemins de l'Europe, sans repos, sans attache. Les savants sont nomades et la science ne se fixe pas. Elle s'établit à demeure quand des collectivités l'accueillent. Ce sont des foyers de propagation. Le cercle de Mersenne, celui de la princesse Palatine ne furent-ils pas les premiers centres de résistance du cartésianisme? Qui mesura l'influence de la Société Royale de Londres, celle de l'Académie de Sciences de Paris ou de l'Académie de Berlin?

On attribue quelquefois la diffusion des idées scientifiques, dans l'époque contemporaine, à la rapidité des communications, à l'ac-

tion de la presse, à la multiplication des imprimés. C'est une erreur semblable à celle qu'on ferait si l'on expliquait le débit d'une marchandise par la facilité du transport sans faire entrer en compte les goûts des acheteurs. L'existence d'un milieu scientifique est la condition indispensable pour la propagation des idées scientifiques nouvelles. Les disciples avoués de Copernic, jusqu'à la fin du XVIe siècle, font à peine la douzaine, même en y comprenant ce Maestlin qui avait détourné Galilée du système de Ptolémée et fut le maître de Képler, mais qui enseignait l'immobilité de la Terre « à cause de sa position officielle de professeur ».

De nos jours, les corps savants, les associations de spécialistes, les congrès, les sociétés libres, les hautes écoles et tous les groupements qui naissent auprès d'elles forment un réseau sur le monde civilisé. Les chances de survie d'une idée nouvelle deviennent par là beaucoup plus nombreuses qu'elles ne l'ont jamais été. En considérant dans leur ensemble quelques-uns des grands mouvements de l'histoire des sciences, on s'aperçoit que la ligne de propagation d'une idée, d'une vérité scientifique passe par des collectivités organisées, soit officielles, Universités, Académies, Instituts, soit privées, dont les formes varient selon les époques et les régions. C'est un véritable milieu et d'une étroite cohésion qu'une école de physiologistes, celle de Montpellier, par exemple, ou celle de Stahl. Les disciples d'un savant illustre ont souvent entre eux un lien de doctrine ou d'esprit. Sachs attribue au dogme de la constance des espèces les longs retards que la botanique a subis entre 1750 et 1850 et il explique la persistance de ce dogme en disant que la plupart des botanistes de l'Europe avaient été formés à l'école de Linné et de ses élèves.

Cet exemple, celui de la propagation du darwinisme, le souvenir des luttes que Pasteur a soutenues, et tant d'autres, pourraient donner à penser que les milieux scientifiques officiels exercent le plus souvent une action d'arrêt. Il n'en est rien. Leur influence, il est vrai, est, en général, modératrice. Ils impriment néanmoins à la recherche une forte impulsion. L'opposition qu'ils ont faite quelquefois à des vues hardies et fécondes tient à des causes qui ont agi tout aussi puissamment dans d'autres milieux et dans les groupements les plus libres. En étudiant ces causes, nous allons examiner un nouvel aspect de notre problème.

*
* *

Plusieurs conséquences résultent de ce fait que la persistance et l'expansion d'une idée dépendent de son établissement dans un milieu organisé. On peut rendre raison par là de diverses bizarreries de l'histoire des idées, des retards de propagation de quelques-unes d'entre elles, de la rapide diffusion de quelques autres. Les hommes d'action le savent à merveille et plus d'un penseur l'a bien deviné, qui n'avait pas perdu le sens de l'action. Descartes et plus tard Auguste Comte se sont efforcés de se concilier les Jésuites; M. Xavier Léon nous raconte les tentatives de Fichte, « membre de l'Orient le plus intime » pour faire de la loge Royale York, à Berlin, un dépositaire et un agent de sa doctrine.

Mais l'énoncé de ce fait général, de cette condition de la propagation des idées, ressemble à un paradoxe. A première vue, en effet, nous ne découvrons pas le phénomène collectif: nous ne croyons discerner qu'un grand nombre de phénomènes individuels parce nous ne voyons jamais que des individus.

Pour dissiper cette équivoque et achever d'expliquer notre formule essayons de préciser la notion de milieu et de déterminer la condition principale de la propagation des idées d'un milieu à un autre.

Je prends le mot *milieu* comme un synonyme de groupe et de collectivité. Mais toutes les collectivités ne sont pas des milieux de propagation. Les voyageurs endormis qu'un train de nuit emporte à toute vapeur forment une collectivité; ce n'est que dans des circonstances très spéciales, un danger commun, soudain, pressant, par exemple, qu'ils se transforment en une vraie foule et en un milieu.

Un milieu c'est un ensemble d'individus qui ont entre eux un lien, des citoyens unis par le patriotisme, les membres d'une église ou d'un parti politique, les actionnaires d'une entreprise industrielle.

Il ne s'agit point d'une simple question de mots. Nous sommes au cœur de notre problème. Constamment de yagues collectivités se transforment en milieux; constamment aussi des milieux naguère organisés et actifs retombent à l'état de collectivités amorphes en

conservant de vaines apparences. Or les agents de la propagation des idées, ce sont les milieux et non les collectivités inorganiques. Ils se forment à leurs dépens; c'est d'elles qu'ils tirent leurs éléments. Souvent le milieu constitué se trouve fort différent de la collectivité originelle. Songez à ce contraste : l'Église organisée, soutenant la pompe de sa hiérarchie par le redoutable prestige de son autorité, et la tourbe égalitaire des miséreux, des humiliés, et des rebutés qui furent sa première clientèle.

En considérant ce rapport de la simple collectivité au milieu actif qui est un peu comme la transformation d'une cause matérielle en une cause efficiente, nous pouvons tourner ou prendre de biais une question aussi importante que malaisée. C'est de savoir comment nous classerons les milieux; car d'une part il faut bien distinguer entre eux pour étudier de plus près leur influence sur la propagation des idées, et d'autre part, ils sont à ce point variés, entre croisés et changeants que leur complexité défie nos prises.

Comparons-les avec la collectivité primitive, d'où ils sont issus, tâchons de les surprendre dans leur formation et nous réussirons à faire quelques distinctions, trop générales encore, mais utiles.

On peut distinguer trois sortes de milieux : des milieux *naturels*, des milieux *artificiels* et des milieux *virtuels*. Quelque jour, on les définira d'après la nature du lien qui les constitue; nous ne le pouvons point encore; pour y arriver il faudra probablement refaire les classifications usuelles des phénomènes moraux. Force nous est, en attendant, de définir d'après certains caractères extérieurs.

Les milieux naturels sont ceux qui se rapprochent le plus de la collectivité originelle; ils demeurent sous la dépendance directe de la cause externe qui a déterminé le rassemblement humain. Aussi gardent-ils un caractère régional ou ethnique, ou linguistique. La famille fondée sur la filiation en est un bon spécimen. Quand elle s'élargit par l'adoption ou par des notions de parenté dues à l'arbitraire du législateur, elle change de nature et devient un milieu d'une espèce différente. Autre exemple : l'unité morale qui résulte de la communauté de l'habitat. Ce n'est pas l'intérêt seulement qui réunit les montagnards d'une vallée alpestre, c'est l'analogie des habitudes, des goûts et des besoins. Cette condition s'est réalisée aussi dans les plaines quand le citadin était retenu derrière ses

murailles par l'insécurité de la campagne. On en trouvera des cas à foison sans grand effort.

Outre les caractères qui nous permettent de les reconnaître, les milieux naturels ont des propriétés qui nous font comprendre leur action. Ils se forment par l'effet d'une nécessité extérieure et doivent peu au libre choix. Ils sont particularistes. Passé une certaine extension ils tendent à se fractionner; ils se circonscrivent dans les limites où s'exerce la cause qui les a produits; même ils se dissolvent aisément quand elle cesse d'agir. Ils sont relativement peu cohérents. Par contre ils sont traditionnalistes. Ils persévèrent dans des usages surannés, dans des croyances mortes, dans des façons de parler désuètes. Des milieux régionaux furent les derniers asiles du paganisme expirant; des milieux régionaux sont le dernier refuge des patois, des anciens costumes et des légendes. Le particularisme des Suisses allemands va de pair avec leur ténacité à défendre leurs dialectes contre l'allemand littéraire. Les Polonais qui se sont montrés incapables de concevoir chez eux l'unité nationale résistent aux assauts du germanisme sans rompre d'une semelle. Les Grecs ont fait au temps de Périclès un noble et vain effort pour s'élever du patriotisme régional au patriotisme national et politique; ils ont échoué. On sait quelle en fut pour eux la conséquence.

Le milieu artificiel n'est point un milieu factice, pas plus que la glace artificielle n'est de la fausse glace. Mais il est formé d'autres éléments que le milieu naturel; il est fondé sur un autre principe. Il ne dépend pas directement de l'habitat, de la race, de la langue ou de telle circonstance extérieure; la part du choix y est beaucoup plus grande. Le rapprochement forcé des ouvriers à l'usine fait d'eux une collectivité, tout au plus un milieu naturel. Par l'association professionnelle, ils s'organisent en un véritable milieu artificiel. Ce sont les mêmes hommes; pourtant leur mentalité, leur attitude, leurs réactions, tout cela va changer. Les associations, petites ou grandes, les partis, les sectes, voilà le milieu artificiel, différent du milieu naturel par le mode de sa formation, par ses caractères, par ses propriétés, par tous les traits essentiels.

Le milieu artificiel apparaît sous les aspects les plus divers, mais il tend vers une forme définie. En voici quelques linéaments, dans le cas le plus net : un accès très facile, un recrutement large,

mais à l'intérieur une assimilation énergique et une hiérarchie de plus en plus rigide à mesure qu'on s'élève de la base au sommet. On trouverait le type du milieu naturel en Suisse dans les Petits Cantons; une vallée, un cirque de montagnes fait une république. Les citoyens s'assemblent en landsgemeinden, nomment leurs magistrats, votent les dépenses, décident des affaires importantes, expriment directement la volonté générale. On trouverait le type du milieu artificiel dans les associations fortement organisées, telles que la franc-maçonnerie, la société de Jésus, l'Église romaine. On y entre sans peine, mais on y est soumis à une stricte discipline; et loin de concourir avec chacun de ses congénères devant tous et pour tout, on gravit l'un après l'autre les nombreux échelons du pouvoir.

Entre ces deux types, il y a d'innombrables intermédiaires. Mais les extrêmes représentent les tendances caractéristiques d'une formation humaine.

Voyons quelles sont les propriétés des milieux artificiels. Ils sont capables d'une extraordinaire extension et d'une remarquable homogénéité. L'Église catholique est un milieu de ce genre. Elle a régné de Cadix à Varsovie. Nous commençons à connaître des partis politiques internationaux; peut-être en connaîtra-t-on davantage encore dans l'avenir.

En second lieu, le milieu artificiel est mieux défini que le milieu naturel. C'est qu'il ne dépend point d'une cause externe; il porte en lui-même son principe qui peut aisément prendre une forme intellectuelle : l'unité d'un parti se marque dans son programme auquel tous les adhérents sont tenus de souscrire; les sectes ont leur profession de foi, les associations leurs statuts; on voit sans peine qui se rattache au groupe et qui n'en est pas. Dans le milieu naturel, l'unification ne se fait point aussi sûrement; auprès du Grec, il y avait le métèque; dans la cité du moyen âge, le ghetto; dans la famille même il y avait l'affranchi, l'esclave; elle est desserrée aujourd'hui par l'intervention de l'État pédagogue, hygiéniste, tuteur, assureur. En un mot, la cohésion du milieu artificiel peut dépasser de beaucoup celle du milieu naturel. Songez à l'armée des Boers et à celle des Anglais.

Enfin, et sans épuiser la comparaison, le milieu naturel est plus durable, sa formation étant due à l'action de causes persistantes;

le milieu artificiel est sujet davantage à des transformations, à des dissociations. L'histoire des partis politiques, des associations de toute espèce, des sectes religieuses, des écoles scientifiques, le montre à l'évidence.

Qu'est-ce qu'un milieu virtuel? C'est un milieu prêt à se constituer, qui cependant n'existe point encore. Un événement soudain, un choc, et la voilà qui se révèle. Après quoi il s'organise et devient un milieu naturel ou artificiel, ou au contraire il se dissout plus ou moins promptement. Avant 1813, les Allemands, du Rhin à l'Oder, parlaient à peu près la même langue. L'unité linguistique n'avait pas suffi pour créer en eux le sentiment de l'unité nationale. L'éveil se fit brusquement. Mais pendant un demi-siècle encore l'unité allemande ne fut que celle d'un milieu naturel. Depuis quarante ans, elle est devenue celle d'un milieu artificiel d'une remarquable cohésion.

Quelquefois le milieu virtuel se réalise, prend corps sans revêtir une forme distincte. On a pu dire que, vers le milieu du XVIIIe siècle, les classes dirigeantes, en France, étaient déchristianisées. Puis la courbe de la religiosité remonte, comme on le voit par le succès de Rousseau et de son école. Cinquante ans après le moment de la plus profonde dépression, vingt ans avant le romantisme, nous assistons à ce mouvement des esprits qu'on a appelé la renaissance religieuse du XIXe siècle et qui assura le triomphe du *Génie du Christianisme*. Un milieu virtuel s'était formé. Il ne devint pas un milieu réel et distinct. Il s'organisa dans les cadres du catholicisme rajustés par le Concordat.

Il serait d'un très grand intérêt de découvrir des signes qui décèleraient l'existence d'un milieu virtuel et nous permettraient d'en étudier l'évolution. Nous ne savons pas si ce phénomène précède souvent la formation des milieux réels, tant naturels qu'artificiels. Mais il joue un rôle considérable dans la désagrégation des milieux anciens et dans la propagation des idées.

En définir les caractères est d'une extrême difficulté, car le milieu virtuel peut se réaliser sous des formes très diverses. La renaissance religieuse du commencement du XIXe siècle prit en France la forme d'un enthousiasme littéraire. Elle aurait pu prendre celle de l'enthousiasme politique ou patriotique, comme en Prusse à la même époque, ou la forme sociale ou la forme mystique. En ce moment,

au commencement de l'année 1910, dans les États-Unis d'Amérique, plusieurs millions de personnes ont fait le vœu de s'abstenir de viande pour lutter contre le trust de la boucherie. La forme de leur acte est bien connue ; c'est le vieux procédé de l'excommunication. Ce qui le leur a fait adopter, c'est peut-être l'exemple des socialistes allemands qui renoncent à leur boisson favorite, la bière, en manière de protestation contre les nouveaux impôts de consommation, séduits eux-mêmes par le succès des Jeunes-Turcs dans le « boycottage » des marchandises autrichiennes. Il y a peut-être imitation dans la forme. Laissons la forme et l'occasion. Qu'est-ce qui fait qu'il s'est rencontré aux États-Unis trois millions de personnes disposées à se priver d'un aliment tel que la viande? Quel courant d'ascétisme ou quel mécontentement général faut-il supposer, et enfin, quelle est la tendance profonde qui se manifeste là brusquement?

Il semble que le milieu virtuel soit constitué par une ressemblance émotive plutôt que par un accord des idées. Ce caractère nous ferait comprendre quelques-unes de ses propriétés, notamment ses réactions explosives. Les mouvements affectifs procèdent souvent par crises. De ces déclanchements soudains, spontanés, qui trahissent l'existence d'un milieu virtuel, l'histoire littéraire en compte de nombreux exemples : le succès du *Cid*, celui de *Werther*, celui des *Méditations* de Lamartine, en 1820, celui des *Mystères de Paris*, d'Eugène Sue.

Si les réactions explosives étaient une propriété caractéristique des milieux virtuels, ce trait nous permettrait de classer les foules, qu'on définit trop sommairement comme si elles étaient toutes d'une même nature. Il en est d'explosives; elles appartiendraient à la catégorie des milieux *virtuels* dont elles ont peut-être les autres propriétés. Il en est de réfléchies; elles se rapprocheraient des milieux réels; peut-être leur ressemblent-elles par ailleurs encore.

Il me reste à parler de la ressemblance et de l'homogénéité des milieux.

Nous avons vu premièrement que la propagation des idées, c'est-à-dire leur établissement dans les esprits n'est point une œuvre individuelle, mais une œuvre collective; et secondement, qu'on peut arriver à décrire et à classer les groupements ou, si l'on veut, les milieux par lesquels cette fonction s'accomplit; qu'ils sont de deux

ou trois espèces principales, dont chacune se reconnaît à certains caractères, et possède certaines propriétés qui expliquent son action et permettent en quelque mesure de la prévoir. On peut aller plus loin et indiquer une condition générale de la propagation des idées; c'est la perception d'une ressemblance affective entre le milieu d'émission et le milieu récepteur.

Ici encore le préjugé logique nous a égarés trop longtemps. Quand une idée est reçue aisément il nous semble qu'elle l'a été par la seule force de la preuve. Rien ne contredit cette explication car tout paraît être allé sans peine et l'habitude nous fait trouver naturel qu'une opinion armée de preuves l'emporte. Mais il arrive souvent qu'elle ne l'emporte pas. Il est arrivé souvent que les hommes les plus experts, que des corps savants ont nié des faits bien établis et rejeté des vérités démontrées. Que s'était-il passé? Si nous connaissions ce qui empêche la propagation des idées nous ne serions pas éloignés de savoir ce qui la fait réussir. Ce sont les cas d'arrêt de propagation qui seront les cas instructifs. Examinons-en quelques-uns.

Quand le pape Grégoire XIII proposa la réforme du calendrier tous les princes protestants de l'Allemagne la repoussèrent à la diète de Ratisbonne. Pourquoi cela? L'un d'eux était astronome; c'était Guillaume IV, landgrave de Hesse-Cassel, le fils du vaincu de Mühlberg. Sa voix fut prépondérante; mais son avis n'était point motivé par des arguments d'ordre scientifique. Il se montrait offensé, et les princes avec lui, du ton impérieux que le pape avait pris dans sa bulle. Ce fut un dissentiment d'humeur qui les empêcha d'adopter la réforme grégorienne. On voit par là quelle est la nature de l'assentiment. Nous nous y engageons tout entiers quoique la raison seule y paraisse.

Le livre des *Principes* de Newton parut en 1687. Ce ne fut qu'au bout de cinquante ans que son influence sur les travaux des savants devint sensible. La traduction de Mme du Chastelet est de 1759. Voltaire et Maupertuis furent traités de mauvais patriotes pour avoir pris la défense d'une doctrine anglaise. La physique des tourbillons passait en France pour une philosophie nationale. Et l'on reprochait à Newton de n'être point assez sublime. Quant à vérifier ses démonstrations, c'était de quoi l'on se dispensait. Pourtant c'étaient les doctes qui se mêlaient de ce conflit. Paresse, dit-on,

vanité nationale, préjugé! Ne voit-on pas que ces mots n'expliquent rien? Le succès de la philosophie de Newton coïncide avec un retour de la mode qui se porta vers les choses d'Angleterre. Ni la vanité nationale, ni la paresse, ni le préjugé ne furent d'aucun poids quand on crut à une affinité entre les deux nations. C'est là la ressemblance affective. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit réelle pourvu qu'on la sente ou qu'on croie la ressentir.

Un peu plus tard, à partir de 1788, éclata la fameuse querelle des Neptuniens et des Vulcanistes. Les savants s'y jetèrent avec un acharnement incroyable. Lyell dit à ce propos : « C'est en observant avec le plus grand soin les difficultés provenant de causes étrangères à la science qu'on arrive à expliquer la lenteur et la répugnance qui accompagnent, en géologie, l'adoption des vérités les plus simples. »

Quelles étaient ces causes? Il y en a de deux espèces, la rivalité des écoles et la préoccupation religieuse. Werner, le créateur de la géognosie et le fondateur de l'école de Freyberg, inspirait à ses disciples un tel enthousiasme qu'ils ne se souciaient plus d'autre chose que de découvrir dans les faits la confirmation de ses vues. Il expliquait par des précipitations aqueuses la formation de toutes les roches, même celle des basaltes et de l'obsidienne, et ramena la géologie à des conceptions dépassées et réfutées depuis plus de quinze ans. Voilà la formation du groupe, l'influence du milieu. D'autre part les Vulcanistes étaient suspects d'hérésie. Leurs théories les conduisaient à reculer la date de la création et même à rejeter ce grand événement au delà de toute limite appréciable. Et, à la querelle sur les roches vint s'ajouter la querelle sur les fossiles de mer.

« Nous voyons, dit Lyell, plusieurs habiles naturalistes présenter les restes d'animaux fossiles marins comme preuve d'un événement relaté dans la Bible. Cette conclusion fut considérée par tous comme définitive pendant un siècle ou plus, parce qu'elle favorisait les opinions précédemment admises, et que l'on était charmé de les voir confirmées par des preuves nouvelles inespérées... Les choses restèrent dans cet état jusqu'à ce qu'enfin une secte opposée, témoignant de dispositions hostiles pour les Saintes Écritures, s'efforçât de renverser l'opinion erronée, en lui substituant un autre dogme qu'elle savait également être faux. »

D'où vient que les questions scientifiques prennent tant d'âpreté quand elles touchent aux problèmes religieux? C'est que par là les oppositions de sentiment se révèlent. Le sentiment entre en jeu partout où la religion se trouve mêlée; mais c'est une erreur de croire qu'il n'intervient nulle part ailleurs. En 1868, Darwin écrivait en ces termes au marquis de Saporta :

« Tous les hommes qui font autorité à l'Institut semblent fermement décidés à croire à l'immutabilité des espèces, et cela m'a toujours étonné... M. Gaudry, autant que je puis le savoir, constitue pour ainsi dire, la seule exception, et je crois qu'il sera bientôt un des principaux chefs en matière de paléozoologie en Europe. »

Attribuer l'opposition de l'Institut à des arrière-pensées religieuses serait un raisonnement par trop simple et dont on abuse. Il y a un sentiment très énergique chez certains savants et à certaines époques, c'est le sentiment de l'unité de la pensée, ou, si l'on veut, le besoin d'un accord entre ses pensées, quelque chose de semblable à ce que M. Paulhan a décrit sous le nom d'association systématique. Ce besoin a les propriétés des phénomènes affectifs et joue un rôle considérable dans la propagation des idées. Certains esprits parmi les plus vigoureux, supportent malaisément une double orientation de leurs idées. Ils n'arrivent guère à concilier les habitudes que donne la géométrie, le goût des définitions rigoureuses, avec une conception de la nature dans laquelle les classifications, ce qu'on appelle la systématique, semble perdre de son sens et de sa valeur.

Il y a un autre sentiment du même ordre, c'est le besoin d'un accord entre les hommes. Le premier est peut-être plus actif dans les milieux naturels, le second dans les milieux artificiels. L'esprit de corps y entre pour une part, mais c'est mutiler les faits que de n'y rien voir de plus. Dans ce qu'on pourrait appeler le sentiment intellectuel-social, il y a cette confiance qu'on est davantage dans le vrai quand on s'y rencontre avec les autres hommes. Ce sentiment a trouvé son expression logique dans le fameux principe de Vincent de Lérins, le principe du consentement universel, qui a été tenu pendant si longtemps pour un des fondements de la raison : Est vrai ce qui a été cru toujours, partout et par tous.

J'ai pris pour exemples des faits de l'histoire des sciences parce que les faits de cet ordre semblent les moins favorables à ma thèse

On en trouvera de tous les ordres qui ne s'expliquent que par une opposition de sentiment entre des milieux. Et l'on verra bien que l'opposition religieuse, loin d'être la cause ordinaire du retard de propagation des idées nouvelles, n'est qu'un cas particulier d'une loi générale. Il est arrivé à des historiens consciencieux et bien informés comme M. White[1] de ne voir qu'une sorte de faits parce qu'ils n'en ont pas cherché d'autres. Ni la passion religieuse, ni l'ignorance, ni l'erreur individuelle ne rendent raison de celui que H. Spencer rapporte parmi beaucoup d'autres ; je le résume :

« C'est en 1593 que les acides furent recommandés pour la première fois, par Albertus, dans le traitement du scorbut. La même année R. Hawkins guérit son équipage au moyen de jus de citron. En 1600, expérience décisive du commodore Lancaster. En 1636 diverses publications médicales démontrent l'efficacité du remède. En 1726, l'amiral Wagner commandant de la flotte anglaise de la Baltique en fait la preuve de nouveau. En 1757, le Dr Lind, médecin d'un hôpital maritime rassemble et publie les documents et les preuves, fait éclater l'évidence une fois de plus. Pendant ce temps, les épidémies de scorbut n'avaient cessé de décimer la marine anglaise. En 1780, la flotte de la Manche eut 2 400 cas de scorbut. En 1795, cette escadre fut menacée dans son existence par ce même fléau. Ce fut alors seulement que l'Amirauté consentit à ordonner d'approvisionner régulièrement la flotte de jus de citron. Il avait fallu deux cents ans, pendant lesquels le scorbut avait fait plus de victimes à lui seul que les batailles, les naufrages, et tous les hasards de la vie de marin mis ensemble. » On ne voit pas que les mobiles religieux aient ici aucun rôle, ni d'ailleurs l'impéritie de quelques hommes, car en deux cents ans l'Amirauté s'était renouvelée plus d'une fois. Mais l'institution n'avait pas changé. L'Amirauté n'entendait recevoir ni ordres ni conseils de ses subordonnés, pas plus que les employés d'une administration officielle n'entendent être au service du public.

Qui sait si, à la longue, nous ne parviendrons pas à classer les dissemblances affectives des milieux, à noter du moins les principales d'entre elles et leur effet spécial? Car il y a plusieurs espèces de dissemblances, et il y a aussi plusieurs réactions aux idées, à

1. A. D. White, *Histoire de la lutte entre la science et la théologie.*

part l'adhésion et le refus. Dans quelles circonstances prend-on l'attitude de l'ironie, dans quelles autres celle de l'indignation, celle de l'indifférence souriante? Et surtout quelles sont les causes et les modes de la déformation des idées? Il est trop commode de tout attribuer à la mauvaise foi. En Angleterre, dit Lyell, les Vulcanistes se virent assaillis par les imputations les plus outrageantes Il ajoute que « la bonne société aurait probablement accueilli un homme de moralité douteuse, très préférablement à celui qui aurait eu le malheur de servir de but à ces traits empoisonnés d'incrédulité ».

Que, dans certaines circonstances les idées subissent une profonde déformation en passant d'un milieu dans un autre, c'est là un fait trop général pour n'être qu'une contingence, mais c'est là aussi un sujet trop vaste pour être abordé incidemment.

Une autre question non moins importante, est de savoir ce qui advient de la propagation d'une idée quand le milieu récepteur n'est pas homogène. J'ai considéré le milieu, par abstraction, comme une sorte de point matériel. On voit par des exemples significatifs que le degré d'homogénéité du milieu récepteur est une condition qui influe considérablement sur la propagation des idées. Il y a plusieurs cas. En faisant invasion brusquement dans un milieu peu homogène, une idée agit parfois à la manière d'un explosif; elle le fait éclater. L'unité de la Grèce étant mal affermie il suffit pour la rompre qu'on apprît la mort de Philippe. Récemment, pendant que la Russie, cette nation composite, était agitée violemment par des revendications de réformes politiques, on vit la Finlande relâcher les liens qui l'unissaient à l'Empire.

Il se peut aussi que la dissociation ne se produise pas mais que la propagation de l'idée soit retardée. L'ouvrage de M. Luchaire sur l'évolution intellectuelle de l'Italie, de 1815 à 1830 contient sur ce sujet des renseignements d'un vif intérêt. « N'aurait-il pas pu arriver qu'il ne se formât pas de mouvement nationaliste commun à toute l'Italie et que toute l'agitation se bornât aux révoltes qui vont éclater par intervalles, dans les différents états? Il y avait là un obstacle qui se fit sentir en effet [1]. » Et il explique que la conception de l'unité italienne fut, dans les premiers temps, réservée à

1. Luchaire, *op. cit.*, p. 140.

une élite intellectuelle. Elle n'était pas populaire, c'est pourquoi elle a mis si longtemps à triompher. On prétend que les tendances séparatistes demeurent fortement accusées, aujourd'hui encore, dans le Napolitain et la Sicile. On peut suivre, d'après les analyses de M. Luchaire, la formation de l'unité morale, qui a précédé la revendication de l'unité politique.

De bons observateurs ont fait cette remarque que les Suisses ne vont pas volontiers jusqu'au bout de leurs idées. Cela est assez vrai. Les Suisses et en particulier leurs hommes d'État ont d'ancienne date l'habitude de calculer l'incidence des idées, comme les économistes calculent l'incidence d'un impôt. C'est que, dans les nations très composites et peu homogènes, comme la Suisse, la sûreté de l'évolution dépend de sa lenteur et de sa régularité. L'unification de l'armée n'a eu lieu en Suisse que dans le dernier tiers du XIXe siècle ; celle du Code civil a lieu en ce moment. On ne songe même pas à proposer celle de l'instruction publique.

Les milieux les plus capables d'homogénéité sont les milieux artificiels. On voit une idée s'y répandre instantanément d'une extrémité à l'autre. L'histoire des sociétés secrètes est fort instructive à cet égard. Un parti bien organisé obéit tout entier au mot d'ordre. C'est merveille de penser qu'en plein XIXe siècle deux cents millions d'âmes ont accepté le dogme de l'infaillibilité du pape !

En résumé, pour former quelques conjectures générales sur les chances de propagation d'une idée il faut savoir si le milieu d'émission et le milieu récepteur sont des milieux naturels ou artificiels ; s'ils sont homogènes ou s'il existe au contraire des milieux virtuels en eux ou autour d'eux ; et enfin quelles sont de l'un à l'autre les ressemblances et les différences affectives principales. Mais il est probable qu'en cette matière la prévision demeurera longtemps une entreprise hasardeuse, et il est certain que nos ressources ne suffisent point encore pour démêler avec exactitude la complexité des cas individuels. Par contre, nous pouvons espérer sans trop de présomption qu'elles nous aideront à éclairer les faits généraux du passé et l'histoire de l'esprit humain.

MAURICE MILLIOUD

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Elie de Cyon. — Dieu et Science. *Essais de psychologie des sciences.* Avec deux planches hors texte. Paris, F. Alcan, 1910. Vol. in-8°, xvi-444 p.

Après avoir consacré toute sa vie à explorer quelques-uns des domaines les plus importants du vaste champ de la physiologie et après s'y être signalé par des découvertes qui, si elles ont encore besoin d'être complétées sur certains points, n'en conserveront pas moins une valeur durable, M. de Cyon a eu l'idée, dont les philosophes et le public cultivé lui sauront certainement gré, de présenter un résumé synthétique des principaux résultats de ses recherches et de faire ressortir leur importance au point de vue de la philosophie générale.

Il fut un moment où un divorce complet, une séparation définitive et irréparable entre la philosophie et la science paraissaient imminents. C'était lors de l'admirable essor scientifique du siècle passé qui a mis à nu l'inanité et le vide des spéculations métaphysiques qui, sous le nom de philosophie de la nature ou de l'esprit, cherchaient à expliquer l'ensemble de la phénoménalité cosmique à l'aide d'affirmations et de propositions arbitraires, formulées en dépit des données de l'observation et de l'expérience, souvent même en dépit du bon sens.

Le discrédit dans lequel était tombée la métaphysique avait failli rejaillir sur la philosophie proprement dite, et si celle-ci a réussi à échapper au désastre, ce fut grâce aux efforts de quelques savants que le culte qu'ils professaient pour la science n'empêchait pas de reconnaître qu'il existe nombre de questions et de problèmes d'ordre général qui ne cesseront jamais de tourmenter l'âme et l'esprit humain et que pour cette raison il est impossible de laisser sans réponse. La métaphysique pure ayant piteusement échoué dans la tâche qu'elle avait assumée, puisque la plupart des réponses qu'elle a fournies se sont montrées vaines et illusoires, dépourvues de toute base solide, les savants dont nous parlons se sont demandé si la science ne réussirait pas là où la métaphysique a échoué, et s'il ne serait pas possible d'opérer une réconciliation entre la science et la philosophie en fondant celle-ci sur la base solide et inébranlable des

faits rigoureusement observés et interprétés en dehors de tout parti pris.

Telle a été la tâche qu'avec beaucoup d'autres s'est imposée M. de Cyon et qu'il a poursuivie inlassablement pendant près d'un demi-siècle de labeur scientifique et de réflexion philosophique. Et le livre qu'il nous offre aujourd'hui nous montre en effet avec une évidence irréfutable que la science et la philosophie, loin d'être exclusives l'une de l'autre, ne font au contraire que se compléter, que les plus belles découvertes scientifiques sont celles qui ont pour auteur un savant doublé d'un philosophe et que la philosophie à son tour ne peut vivre qu'en suivant pas à pas la science et en s'inspirant largement de ses données et de ses résultats.

Les principaux ordres de faits sur lesquels ont porté les recherches de M. de Cyon sont ceux qui ont trait au fonctionnement du labyrinthe de l'oreille, à l'innervation du cœur et aux rapports qui existent entre cet organe et le cerveau et enfin au rôle que remplissent dans l'organisme les glandes dites vasculaires sanguines. Il a réussi, dans chacun de ces domaines, à réaliser des découvertes qui ne sont pas seulement d'une importance capitale pour la physiologie comme telle, mais éclairent en outre d'un jour nouveau un grand nombre de problèmes philosophiques, parmi les plus ardus et les plus débattus.

La première partie du livre dont nous nous occupons aujourd'hui est consacrée au problème du temps et de l'espace que l'auteur s'applique à résoudre d'après les résultats de ses recherches sur le labyrinthe de l'oreille. Nous ne nous étendrons pas longuement sur cette partie, puisque nous avons déjà eu l'occasion, en rendant compte de son livre : *Das Ohrlabyrinth als Organ der mathematischen Sinne für Raum und Zeit*, de faire connaître aux lecteurs de cette *Revue*[1], les idées principales de M. de Cyon sur la question de l'origine de nos concepts du temps et de l'espace. Rappelons seulement que d'après M. de Cyon cette origine serait purement sensorielle, le labyrinthe de l'oreille étant l'organe périphérique des deux sens généraux que sont le sens du temps et celui de l'espace. En ce qui concerne tout particulièrement l'espace, la présence dans le labyrinthe des trois paires de canaux semi-circulaires qui, situées respectivement dans les plans horizontal, vertical et sagittal, ou antéro-postérieur, nous fournissent des sensations venant de chacune de ces trois directions en même temps que les sensations de ces directions elles-mêmes, cette présence, disons-nous, expliquerait suffisamment l'impossibilité où nous nous trouvons de nous représenter un espace ayant plus de trois dimensions et apporterait ainsi un argument irréfutable en faveur de la géométrie euclidienne, toutes les autres géométries ayant pour base un espace à plus de trois dimensions n'étant que de pures con-

1. Voir *Revue philosophique*, avril 1909, p. 430 et suiv.

ceptions de l'esprit, sans rapport avec la seule réalité dans laquelle nous vivons et sans laquelle nous nous mouvons.

La preuve expérimentale de l'origine sensorielle de nos concepts du temps et de l'espace se trouve en opposition formelle avec l'apriorisme kantien dont la longue domination n'a pu qu'être préjudiciable au progrès des recherches exactes. Cette domination n'était même pas justifiée en principe, puisque l'apriorisme chez Kant signifie seulement qu'il avait l'intuition que nos notions du temps et de l'espace n'étaient pas d'origine empirique, et s'il assigna à ces notions une origine *a priori*, ce fut pour ainsi dire à titre provisoire, la science n'ayant pas atteint de son temps un degré d'avancement suffisant pour lui permettre de les asseoir sur une base solide, vraiment scientifique. Aussi ne peut-on s'empêcher d'éprouver un certain étonnement devant le mouvement néo-kantien moderne qui, loin de signifier une renaissance philosophique, ne peut que contribuer à ramener la philosophie aux errements d'autrefois, à la détacher de nouveau de la science et à détruire ainsi le fruit de tant d'efforts qui ont été faits pour l'en rapprocher. Ce n'est pas à Kant qu'il faut revenir, mais bien plutôt à Leibniz, dont le système philosophique, purement intellectualiste, renferme de nombreux éléments grâce auxquels il est possible de le rattacher assez étroitement aux sciences naturelles exactes.

La deuxième partie du livre de M. de Cyon, intitulée : « Corps, âme et esprit », renferme des considérations qui projettent une grande clarté sur un des problèmes les plus obscurs de la psychologie. Ce qui constitue l'originalité de la contribution que l'auteur apporte à la solution de ce problème, c'est la tentative d'opérer une différenciation des fonctions psychiques, en éliminant « aussi complètement que possible des fonctions psychiques tout processus et tout produit de l'esprit, ce qui suppose, bien entendu, une transformation complète du concept de l'âme ». Cette élimination nous offre le seul moyen de sortir du chaos de contradictions dans lequel se débat la psychologie actuelle et de fonder une psychologie scientifique, aussi éloignée que possible et du matérialisme sordide et grossier et du spiritualisme métaphysique. Les animaux ont-ils une âme? Telle est la question que se sont posée les psychologues de tous les temps et qui, selon le tempérament ou les croyances de chacun d'eux, croyances qui le plus souvent n'avaient rien à faire avec la science proprement dite, a reçu des solutions aussi variées que contradictoires. Mais l'obscurité qui entoure cette question disparaît, dès qu'on se décide à considérer l'esprit comme distinct de l'âme; l'âme est en effet liée étroitement au fonctionnement de nos organes, tandis que l'esprit est indépendant de ces organes et, quoique travaillant sur les produits de l'expérience sensorielle et utilisant, pour former des concepts et des jugements, les impressions et représentations sensibles, il peut être considéré comme susceptible d'une activité illimitée, créatrice au sens propre

du mot. Le mot psychologie ne devrait donc s'appliquer qu'à l'ensemble des fonctions de l'âme qui, ainsi comprise, est commune à l'homme et aux animaux, tandis que l'esprit constitue l'apanage exclusif de l'homme et que ses manifestations supérieures, produits d'une activité vraiment créatrice, ne s'observent que chez une certaine élite chez laquelle elles prennent la forme d'intuitions conscientes qui jouent un si grand rôle dans les découvertes et inventions scientifiques, ainsi que dans les créations des poètes et des artistes.

Telle est la thèse fondamentale de l'auteur, et cette thèse acquiert une force toute particulière, grâce aux preuves scientifiques sur lesquelles il l'appuie. Il nous est impossible d'exposer ces preuves en détail. Citons seulement celles qu'il tire de ses recherches sur le labyrinthe de l'oreille qui n'est pas seulement, ainsi que nous le savons déjà, l'organe périphérique des sens du temps et de l'espace, mais joue encore, en tant que régulateur de l'innervation, un rôle très important dans la production du tonus musculaire, dans l'accumulation et la distribution des énergies psychiques. Mais ce n'est pas tout, puisque c'est encore au fonctionnement du labyrinthe que nous devons le redressement des images rétiniennes, toutes nos sensations, et plus particulièrement les sensations visuelles et tactiles étant projetées sur le système des trois coordonnées rectangulaires dont la représentation nous est fournie par les ampoules des trois canaux semi-circulaires. C'est cette projection qui rend en effet possible, en même temps que la localisation des objets extérieurs dans l'espace, le redressement simultané des images rétiniennes, qui s'opère avant leur arrivée dans notre conscience, et la formation de la conscience du moi (distincte de la conscience générale qui, elle, est du domaine de l'activité spirituelle) qui coïncide précisément avec le point O du système de coordonnées.

Mais si le labyrinthe et le cœur, que l'auteur considère comme l'organe fonctionnel de la vie émotive, servent de lien entre la vie du corps et celle de l'âme, l'hypophyse et la glande pinéale assurent de leur côté, en tant qu'organes régulateurs de la pression intracrânienne, les rapports entre l'âme et l'esprit, l'expérimentation et l'observation clinique ayant montré que la suppression ou les altérations de ces organes entraînent aussi bien des troubles psychiques que des maladies de l'esprit et plongent le sujet dans un état de somnolence, avec disparition progressive de la conscience du moi et de la conscience générale, bref dans un état analogue à celui du sommeil normal que l'auteur considère pour cette raison comme étant lié, lui aussi, au fonctionnement de l'hypophyse et de la glande pinéale.

Cette partie du livre de M. de Cyon abonde en vues ingénieuses et intéressantes que nous regrettons de ne pouvoir citer plus au long, telles par exemple son explication du dédoublement de la personnalité par le défaut de concordance entre les représentations fournie

par les deux labyrinthes, telles encore ses considérations sur les rapports entre la physiologie et la psychologie et sa critique de la psychophysiologie, etc. Nous attirerons seulement l'attention sur le dernier chapitre de cette partie où M. de Cyon étudie le mécanisme des sensations et perceptions, ce qui lui fournit l'occasion de combattre aussi bien la théorie de la *chose en soi* de Kant que celle de Helmholtz d'après laquelle nous ne percevrions des objets du monde extérieur que des signes et des symboles, ce qui exclurait toute concordance entre les objets tels que nous les percevons et les objets tels qu'ils existent dans la réalité. L'auteur fait ressortir les contradictions et les difficultés inhérentes à cette théorie et, s'appuyant sur le fait bien connu des physiologistes, à savoir que « notre entendement est absolument impuissant à influencer ou à corriger les illusions et erreurs de nos sens », il oppose à la théorie des *signes* celle des *images*, c'est-à-dire de la perception directe des objets et par conséquent de la concordance parfaite entre ceux-ci et les images que nous en transmettent nos organes des sens. La découverte du téléphone, du phonographe, de la photographie des couleurs, du cinématographe prouvent à n'en pas douter qu'une transmission directe des images des objets du monde extérieur est possible, et nous possédons de nombreux faits qui permettent d'assimiler sous ce rapport la fibre nerveuse au fil électrique.

Nous nous trouvons ici en présence d'une tentative extrêmement intéressante et assez complète de fonder la psychologie proprement dite sur le seul fonctionnement des organes des sens et des cellules cérébrales. Mais l'origine sensorielle et la formation pour ainsi dire mécanique de nos sensations et perceptions une fois établies, l'auteur a soin de nous avertir, et sa distinction entre l'âme et l'esprit était déjà de nature à nous faire pressentir cette conclusion, que dès qu'on abandonne le domaine de l'âme pour pénétrer dans celui de l'esprit, le problème cesse d'être mécanique, pour devenir transcendental, accessible seulement à notre connaissance intellectuelle. « L'esprit humain n'est pas soumis aux lois mécaniques, et la compréhension de nos sens limités n'est pas à même d'atteindre l'esprit, infini dans ses capacités et ses virtualités. » Tout ce que nous pouvons faire, c'est de nous aider aussi bien de nos connaissances spirituelles que de nos connaissances sensorielles pour déduire les lois de la pensée, et dès l'instant où nous admettons que notre représentation du monde extérieur est adéquate à la réalité, nous pouvons affirmer que « les lois que notre esprit déduit des données de nos sens doivent être en harmonie avec les lois d'une précision mathématique qui ont présidé à la création et qui régissent les phénomènes de la nature ».

La religion est une de ces « créations productrices » de l'esprit humain dont la persistance à travers toute l'histoire de l'humanité prouve qu'elle ne répond pas seulement à un réel besoin intime, mais

qu'elle constitue une véritable synthèse spirituelle de la réalité et qu'elle est en harmonie avec elle. Vouloir la détruire, c'est attenter à la puissance créatrice de l'esprit humain. Les plus grands savants ont été religieux ou tout au moins spiritualistes, et toutes les tentatives de fonder une soi-disant morale laïque ne seraient que l'œuvre de demi-savants qui ne voient qu'un côté de la vérité, la dépendance de l'âme par rapport au corps, et n'en aperçoivent pas l'autre côté, non moins important, à savoir l'indépendance de l'esprit dont l'activité ne se laisse pas expliquer par le seul fonctionnement mécanique des rouages de notre organisme.

Quoiqu'on pense de cette dernière conclusion, il n'est que juste de répéter que l'auteur a fait dans son livre un effort plus que méritoire pour déblayer le chemin qui conduit à la psychologie et a indiqué avec une grande précision la méthode que devront suivre à l'avenir tous ceux qui voudront se faire une idée exacte de l'origine et de la nature des fonctions psychiques.

Mentionnons en terminant que dans deux chapitres consacrés à l'évolution et au transformisme, M. de Cyon fait ressortir l'insuffisance de la conception darwinienne d'une sélection naturelle régie par le simple hasard et soumet à une critique sévère et méritée les procédés antiscientifiques et les accrocs à la vérité dont s'est rendu coupable le disciple le plus zélé et le plus paradoxal de Darwin, Ernest Haeckel. Au darwinisme il oppose la nécessité d'une explication biologique de l'évolution et montre tout ce que la théorie des mutations de de Vries et celle de la non-transmissibilité des caractères acquis de Weismann enlèvent au darwinisme de son autorité d'autrefois. Quant à Haeckel, il met à nu l'inanité de toutes les preuves citées par ce naturaliste en faveur de sa thèse favorite, à savoir que l'homme descend directement des singes anthropoïdes, aucune des découvertes préhistoriques faites jusqu'à ce jour n'étant de nature à justifier cette thèse et toutes s'accordant au contraire à montrer qu'il y a des centaines de millions d'années l'homme était déjà morphologiquement ce qu'il est aujourd'hui; et en ce qui tout particulièrement concerne la fameuse loi, d'après laquelle l'évolution ontogénétique reproduirait en raccourci l'évolution phylogénétique, Haeckel n'aurait réussi à l'édifier qu'en falsifiant la nature, et d'autres recherches faites sans idées préconçues et sans parti pris n'ont pas eu de peine à en faire justice.

Dr S. JANKELEVITCH.

II. — Théorie de la connaissance.

M. Pradines. — L'erreur morale établie par l'histoire de l'évolution des systèmes, 1 vol., 702 p., F. Alcan, 1909. — Principes de toute philosophie de l'action, 1 vol., 305 p., F. Alcan, 1909.

Soutenir pendant un millier de pages le développement d'une thèse maîtresse, présente et ferme à travers l'œuvre entière; y trouver le principe directeur d'une histoire à peu près complète de la philosophie et d'une revue des systèmes ramenés tous à un point de vue commun; déployer, dans cette critique, une richesse d'information et une précision érudite très positives et très sûres; et pourtant, en une œuvre sérieuse certes et probe, laisser transparaître un désir constant de paradoxe, une allure de polémique, une volonté d'originalité à tout prix, en même temps que l'envelopper d'une forme très littéraire, séduisante et vigoureuse, raffinée et un peu précieuse parfois : ce ne sont pas là, à coup sûr, les marques d'une tentative vulgaire, et le talent de M. Pradines est dès à présent hors de conteste. Seulement, les qualités opposées qu'il a voulu cultiver à la fois risquent de se nuire l'une à l'autre : l'appareil scientifique et les discussions de textes ingénieuses qui font la valeur de sa revue des systèmes, — valeur plus sérieuse, à notre gré, que celle de l'exposé dogmatique, — décourageront sans doute les lecteurs surtout épris de nouveauté; et, par contre, la préoccupation trop visible de la conclusion pragmatiste à établir coûte que coûte ne mettra-t-elle pas en défiance les chercheurs sérieux? Sans compter que, non seulement ces deux gros livres si compacts n'en font qu'un au fond et se passent difficilement l'un de l'autre; mais encore, même réunis, ils se suffisent mal à eux-mêmes : car ils ne représentent encore que la *pars destruens* de la tâche que l'auteur s'est assignée, et nous devons attendre d'un ouvrage ultérieur qu'on nous annonce la preuve par le fait que, si l'erreur morale a été constante jusqu'à ce jour, une vraie morale reste pourtant possible, sur les bases nouvelles qu'on vient de poser. Et par là la discussion de la thèse devient difficile : puisque l'objection qui se présente au lecteur tout le long de ces mille pages est à la fois reconnue par l'auteur et remise à plus tard pour être examinée.

La pensée de M. Pradines nous semble pouvoir se ramener aux affirmations suivantes : 1° Toute doctrine morale dépend d'une théorie de la connaissance; l'erreur morale séculaire découle donc d'une erreur dans la conception que l'on se fait de la vérité et du savoir.

2° Cette erreur, nettement formulée chez Socrate et Platon, et qui depuis lors a dominé la philosophie entière, consiste à croire que la connaissance peut être une image des choses, une « représentation »; que, par suite, pour que la connaissance soit possible, la réalité doit

déjà être en son fond intelligible, c'est-à-dire définie, déterminée et stable, qu'elle doit déjà être une idée. De là un idéalisme sans cesse renaissant, qui rejette au rang d'apparence tout ce qui ne se plie pas à la simplicité abstraite et vide de l'idée, et qui superpose ainsi à la nature sensible, en elle-même mouvante, illogique, et déclarée par suite plus ou moins illusoire, une science ambitieuse d'évidence et de clarté parfaite, qu'on déclare à l'image de la réalité véritable, mais qui ne porte plus pourtant que sur des concepts définis *a priori*, c'est-à-dire, au fond, sur des mots. — Épicure, par contre, pressent ce qu'est la réalité même lorsqu'il y met son *clinamen*, sa puissance de changer sans raison; mais il abandonne aussitôt cette vue géniale, pour s'attacher à l'atome, pendant matériel de l'idée. Le scepticisme ne désespère de toute connaissance que parce qu'il admet lui aussi que « rien n'existe qui ne doive être établi par la raison et que toute réalité est une vérité » (I, 119). Dans les temps modernes, Descartes à son tour côtoie la vraie doctrine de la connaissance lorsqu'il pose la liberté du jugement et se donne pour méthode d'imaginer des hypothèses simplificatrices : mais il croit d'autre part que toute idée claire et distincte est nécessairement objective, et, concevant à bon droit la quantité comme le type accompli de l'évidence, il prétend la découvrir réalisée dans un univers tout mécanique. Spinoza pousse à ses dernières conséquences cet idéalisme. Et, si l'empirisme semble d'abord en prendre le contre-pied, puisqu'il part de la nature et des données sensibles, il y revient aussitôt, car, assignant aux choses la fonction d'inscrire en nous la connaissance, il doit donc leur attribuer cette détermination et cette intelligibilité qui se retrouvent en notre savoir. Enfin, Kant, plus consciemment encore que Descartes, retrouve cette vérité que la science est l'œuvre active de l'esprit : mais il en perd à son tour le bénéfice par sa doctrine des jugements synthétiques *a priori* : car cette action de l'esprit n'est pas chez lui une action véritable, n'étant pas une œuvre de contingence ni de liberté; et l'univers apparaît aussi strictement déterminé et nécessaire à travers les formes et les catégories kantiennes que celui même de Spinoza. Ainsi, d'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie, c'est l'illusion idéaliste qui triomphe : on conçoit le savoir comme la connaissance du réel, et le réel comme réductible à l'idée, déterminé et stable comme elle.

3° De là découle l'erreur morale. La conduite morale ne peut être que la conduite réglée : on entend aussitôt qu'elle doit être conforme à l'idée, c'est-à-dire intelligible, déterminée, immuable comme elle. Or, ces conditions assignées à l'action morale sont la négation même des conditions de toute action. La morale de tous les systèmes en vient donc à nous proposer comme idéal la négation du désir, le renoncement, l'anéantissement : c'est où aboutit le précepte socratique que toute vertu est science; c'est où revient Épicure lui-même,

qui, prétendant s'en tenir au plaisir, le définit sur le type de l'idée pure, immobile, constant, hors du mouvement et de la vie ; c'est l'antinomie qui se découvre à plein dans le stoïcisme, où la vertu du sage est posée comme irréalisable par les seules forces de la nature sensible, sans rapport avec elle, indifférente à elle : ce qui aboutit logiquement chez Ariston et chez Pyrrhon à la négation de toute activité, au nihilisme mystique. — Mais le stoïcisme, le plus souvent, fait fléchir la logique, et, à côté de la sagesse pure, il admet des biens naturels : à la condition que « la volonté reste indifférente et libérée de tout attachement sensible », il permet à l'homme de suivre ses inclinations instinctives. Dans toutes les doctrines morales on découvrira ainsi, à côté de la théorie, ambitieuse, irréalisable, ascétique et nihiliste de tendance, une concession illogique aux faits, une série de conseils pratiques, une *parénétique*, qui compose avec nos passions sensibles. Et toutes, jusqu'à l'utilitarisme, à Spencer, aux sociologues contemporains, oscillent ainsi entre des préceptes d'expérience et de bon sens, sans fondement rationnel, et un idéal théorique, où se révèle « l'attrait du néant qui est au fond de toute pensée rationaliste » (I, p. 272). — Seuls peut-être les traditionalistes de nos jours ont le sentiment de cette contradiction, puisqu'ils dénient à la raison tout droit à nous conduire et aboutissent à l'apologie des instincts et à l'immoralisme. Mais ils dénigrent à leur tour la vie en tant que force de renouvellement et d'innovation, pour n'admirer que la tradition ou les préjugés, qui immobilisent. Ils se sont pourtant avisés de l'erreur morale fondamentale, « dont la malfaisance est certaine » : c'est que « l'action n'a cessé de chercher à se justifier dans une idéologie qui la condamne » (I, p. 688).

4° Quelle est donc la vraie théorie de la connaissance, qui rendra seule possible la vraie morale? C'est la théorie pragmatiste, mais, chez M. Pradines, tout imprégnée de bergsonisme. Elle se résume dans l'opposition radicale du réel et du vrai, et dans la conception de la science comme une activité libre. « Le vrai n'est qu'une hypothèse sur le réel : c'est le réel conditionné. Le réel est inconditionné, en ce sens que ses conditions sont infinies et qu'aucune hypothèse ne l'embrasse dans tout son détail » (I, 690). Tout notre savoir, comme le découvre de plus en plus la pensée contemporaine chez un Renouvier, un Boutroux, un Bergson, un Nietzsche, un Poincaré, n'est qu'une série d'hypothèses commodes, destinées à nous rendre utilisable une nature en elle-même mouvante, contingente et indéterminée. « La science de la nature, sous toutes ses formes, a pour but de renverser la nature ». La raison n'est que pratique (I, p. 691). Or, si la connaissance est une action, elle ne peut pas être une image. « Toute action a une matière et consiste à modifier quelque chose ». (II, p. 11, 16). « Penser étant un acte, les choses ne sont plus susceptibles d'être pensées, si elles sont intelligibles par essence avant cet acte. On ne

peut donc les supposer intelligibles par essence sans les soustraire à l'action de la pensée, qui ne trouve plus en elles de matière. Elles cessent d'être pensables parce qu'elles sont la pensée » (II, 21). « L'antinomie de la chose et de la pensée, loin qu'elle empêche la pensée d'atteindre la chose, est au contraire la condition et la raison même de l'opération de penser les choses... Dire que l'indétermination empêche la détermination, ce serait prétendre qu'il est impossible de faire une action quand ses résultats n'existent point avant elle » (II, 25). En dernière analyse, « nulle vérité n'est objective ».

5° D'où il suit, d'une part, que toute action est libre, en ce sens tout bergsonien qu'elle est absolument particulière, résultant de conditions uniques et surgissant comme une nouveauté radicale; d'autre part, que « la connaissance n'est jamais qu'un auxiliaire de l'instinct vital » (II, 31), qu'un produit de l'adaptation de l'être à son milieu, grâce à laquelle il se conserve et se développe. La morale ne peut donc pas recevoir sa fin de la raison ni être conçue comme conformité à une idée : elle n'est que l'art de suivre avec intelligence et discernement, en s'éclairant des enseignements de l'expérience, nos fins instinctives : « L'action morale n'est que l'emploi de la raison à sa fin sensible », et tel est son usage naturel. M. Pradines répète, de ce point de vue, avec beaucoup d'autres moralistes contemporains, qu'il n'y a pas de science des fins; que nos diverses fins ne sont pas plus rationnelles les unes que les autres; que chacun a ses fins prédestinées par sa nature, qui lui sont propres et singulières; mais il admet pourtant, et dans ses derniers chapitres fait assez large, la place de la raison dans la conduite, comme faculté de généraliser, de coordonner nos manières d'agir. « La raison morale n'est ni une fin, ni un mobile; ni un idéal, ni une tendance : c'est une méthode, dont les préceptes moraux sont les fruits » (II, p. 298).

Il ne saurait être question de discuter dans ses principes derniers une telle œuvre, qui touche à tous les problèmes métaphysiques. Nous ne rechercherons pas si M. Pradines a vraiment « réformé », comme il le pense (II, p. 115) le pragmatisme, et s'il est parvenu à en dissiper les équivoques essentielles; s'il réussit, par exemple, dans son chapitre sur les données essentielles des mathématiques, nombre, continu, etc., à y faire voir de simples inventions ou artifices permettant de mieux utiliser les choses; si, reconnaître que la connaissance est active, c'est n'en faire qu'une action semblable à toutes les autres et portant sur une matière en elle-même hétérogène à l'esprit qui la modifie; s'il ne faut pas, au contraire, que, pour en dégager ses concepts, la pensée suive en quelque sorte les lignes de la réalité ou les veines du marbre, pour appliquer à rebours l'image de Leibnitz, qui dessinaient à l'avance la statue; si, connaître, ce n'est pas pour elle se retrouver dans les choses, et réaliser une sorte de correspondance entre l'acte de notre savoir et l'acte même par lequel les

choses se font ou se transforment; si, enfin, en expliquant la raison par les exigences de l'adaptation vitale, il échappe mieux que ses devanciers au cercle vicieux, et évite de supposer déterminés en eux-mêmes ces conditions et ce milieu avec lesquels l'effort vital a pour but unique de nous mettre en équilibre. Sans compter que, rendant compte de la connaissance par l'action, il consacre mille pages à essayer de *connaître* cette relativité même de la connaissance à l'action; dès lors, s'il a raison, c'est donc qu'il a tort, et sa thèse ne peut être vraie sans établir par le fait même une sorte de subordination de l'action à la connaissance, au moins à ce point de vue même de la vérité d'une théorie de l'action.

Mais bornons-nous à quelques remarques plus particulières. M. Pradines nous annonce une *Critique des conditions de l'action* : c'est le titre commun de ses deux livres; or, est-ce bien la tâche qu'il a remplie? Ce que nous y trouvons, semble-t-il, c'est plutôt, c'est exclusivement, une critique des conditions de la connaissance, qu'on l'estime d'ailleurs convaincante ou non. Car, de l'action, l'auteur ne nous dit proprement rien, sinon qu'elle suppose une matière à modifier : mais ne comporte-t-elle pas d'autres conditions? et celle-ci en particulier, que la matière sur laquelle on agit soit et déterminée et connue? qu'on sache à quoi s'en tenir sur les effets de nos interventions? Si bien que, d'une part, si l'étude de la connaissance, envisagée d'un certain côté, suppose l'action, l'action de son côté suppose l'intelligence; et, d'autre part, s'il n'y a pas d'action concevable sans un élément de contingence ou de liberté, il n'y en a pas non plus sans un élément de détermination; ou plutôt, l'action suppose l'indétermination du vouloir, mais non pas du tout l'indétermination de la matière où notre vouloir s'applique : M. Pradines passe tout à fait arbitrairement de l'une à l'autre. Il admet constamment, mais n'établit nulle part, qu'il y a solidarité absolue entre les deux idées de déterminisme et de détermination logique; que, pour que l'action puisse être libre, il faut que le réel soit en son fond indétermination pure. Aussi bien, si rien n'est déterminé dans les choses, parce que tout y est actif et mouvant, et s'il nous est utile pour agir de supposer conventionnellement la détermination universelle et de nous forger une connaissance et une science illusoires, c'est donc bien que l'action, loin d'être incompatible avec la détermination logique, ne peut pas s'en passer au contraire, puisqu'elle doit l'admettre par artifice là même où elle n'existerait pas d'elle-même. On ne comprend plus dès lors la thèse historique de M. Pradines, selon laquelle la doctrine de la détermination universelle a été la grande erreur des systèmes, ni pourquoi l'idéalisme aboutirait à la négation de l'action et au nihilisme pratique; elle ne se justifiait que du point de vue traditionnel d'une vérité pure et désintéressée, mais, du point de vue nouveau qu'on nous propose, on ne conçoit

plus qu'elle doive rendre la morale possible, au contraire; et c'est l'idéalisme qui apparaît comme le vrai « pragmatisme », c'est-à-dire la doctrine qui, inventée pour les besoins de l'action, doit donc la favoriser par là même. En d'autres termes, on s'explique mal comment la doctrine de la détermination des choses peut à la fois résulter des nécessités de la pratique, et en même temps la gêner au point de constituer « l'erreur morale ». — De ce point de vue, ne pourrait-on pas tout aussi bien reprendre la thèse entière à rebours, pour justifier pragmatiquement, et non plus pour critiquer les systèmes, et montrer que l'action exige que nous ayons confiance en nos idées et ne les considérions pas comme de pures hypothèses; qu'elle exige en outre que nous opérions dans des conditions déterminées et connaissables, sur une matière suffisamment stable, ou du moins régulière en ses changements? Si nos connaissances ne sont, à la rigueur, que des artifices pour penser les choses, je ne comprends ni comment, objectivement, mes actes se trouvent réussir en s'inspirant de ces artifices; ni comment, subjectivement, l'idée que ce ne sont que des artifices ne me décourage pas de m'y fier en agissant. Reste donc qu'en somme ce soient des artifices *appropriés à la nature des choses*, des adaptations : ce qui nous contraint à nouveau à attribuer aux choses une nature, c'est-à-dire quelque fixité et quelque détermination.

Aussi bien, nous n'apercevons aucun rapport nécessaire entre la théorie de la connaissance de M. Pradines et sa morale. Non seulement parce qu'il lui reste toujours à expliquer, dans un troisième ouvrage, comment, si la raison n'a aucun fondement nécessaire et objectif, elle peut encore permettre quelque accord entre les hommes, aboutir chez tous aux mêmes artifices, et finalement comporter des règles communes, c'est-à-dire une morale. Mais, en outre, parce qu'on ne voit pas comment « l'erreur morale » dérive de « l'erreur idéaliste ». Dire que toutes nos fins sont instinctives, résultent de besoins, et n'ont rien en leur fond de rationnel, cela n'implique nullement que rien ne soit déterminé dans la nature et que la connaissance ne soit pas une représentation. C'est justement si la connaissance n'est qu'image, sans réaction possible sur ce qu'elle observe, c'est dans un empirisme passif et docile, qu'on devrait renoncer à critiquer ou à justifier nos tendances, qu'on ne pourrait que les constater avec leurs directions et leurs intensités données. Tandis qu'au contraire, si nous sommes assez libres pour nous créer la science selon notre fantaisie, pourquoi ne pourrions-nous pas nous croire assez libres aussi pour nous créer de toutes pièces un idéal de vie tout rationnel et sans racines dans la nature? L'amoralisme où M. Pradines semble parfois incliner, étant une obéissance à la nature, suppose, plus que toute autre doctrine, que celle-ci soit donnée, qu'elle nous mène, et non point qu'elle soit notre œuvre.

Il est vrai que, dans sa dernière partie, où elle traite du Bien, l'œuvre apparaît beaucoup moins paradoxale qu'elle ne se prétend. Tout ce qui nous est dit sur le rôle nécessaire de la généralisation pour éclairer la conduite et rationaliser nos instincts pourrait être accepté, nous semble-t-il, par n'importe quel rationaliste : car, si, en généralisant nos maximes de conduite, nous sommes amenés à les subordonner les unes aux autres, la distinction des moyens et des fins va s'atténuer de proche en proche, et celles-ci à leur tour tomberont bientôt sous la juridiction de la raison. Il faut avouer seulement que l'auteur n'explique nulle part ce qu'il entend par généralisation : est-ce réduire nos expériences multiples en une loi encore tout individuelle et ne valant que pour chacun de nous? ou bien s'agit-il de la véritable généralisation rationnelle, où l'individu, concevant en autrui son semblable, s'élève à un point de vue impersonnel et à la justice? — En outre, M. Pradines croit-il que son naturalisme lui interdise vraiment de considérer cette faculté de coordination et de généralisation comme pouvant devenir à la longue, par l'habitude et l'exercice, un besoin spécial, étranger à la vie animale et instinctive, et capable de suggérer à l'homme des intérêts nouveaux, pleinement désintéressés?

Il faut redire, en finissant, la réelle vigueur, le talent non douteux dont ces deux livres témoignent, et qu'à mettre les choses au pis, l'audace en est belle. La partie historique surtout nous en paraît pleine d'aperçus ingénieux ou nouveaux, de fortes discussions; aux chapitres que nous en avons signalés déjà, il faut joindre l'analyse de la philosophie de M. Bergson et celle de Nietzsche, dans le second ouvrage. La conviction sincère et profonde de l'insuffisance de toute métaphysique de l'immobile, substance ou idée inerte, anime l'œuvre entière, et le sentiment aussi de la vie, qui est de l'essence de la pensée au moins autant que la nature; le disciple, parfois révolté, de M. Bergson s'y retrouve à chaque page, et une sorte de parenté intellectuelle semble l'unir encore à Guyau. Seulement, cette métaphysique de l'idée figée et morte ou cet idéal de renoncement qu'il combat, M. Pradines les appelle idéalistes : c'est plutôt dans le sentiment de la vertu active et créatrice de l'esprit, en faveur desquels il lutte, que nous ferions consister, pour notre part, l'idéalisme véritable.

D. Parodi.

Gatien Ramousse. — Essai d'une théorie scientifique du concept de vérité. Paris, A. Croze, 254 p. in-8°.

Le but déclaré de l'auteur (préface) est d'appliquer à la notion de vérité l'effort de conciliation des doctrines qui, parti de Cousin « a atteint son développement le plus original dans la philosophie de M. Fouillée », par une méthode « assez neuve et assez scientifique »

qu'il distingue de celles de Cousin, Spencer, Fouillée, Hegel et Proudhon. Son livre comprend deux parties, l'une critique (chap. I à VI), l'autre positive (chap. VII à XI).

I. — Malgré la nécessité d'une notion claire de la vérité, ce concept reste indéterminé pour la conscience collective. Les raisons principales en sont la confusion du problème de la vérité avec la théorie de la connaissance qui n'en est que le préambule et dont il est la « discussion », pour emprunter une expression au langage mathématique qu'affectionne l'auteur, la confusion de la vérité avec l'absence d'erreur, soit logique, soit expérimentale, qui n'est qu'une propriété négative de la pensée, enfin la confusion de la vérité avec la certitude. Les critères invoqués couramment, non seulement ne définissent pas la vérité, mais ne sont même pas des indices sérieux de sa présence. L'indétermination du concept de vérité est prouvée par les oscillations de la conscience collective, que l'auteur réduit à quatre principales et qui résultent d'une oscillation entre deux conceptions fondamentales de la vérité, fondées sur l'antinomie du sujet et de l'objet.

II. — La première de ces conceptions est la conception idéaliste, qui consiste à supprimer l'opposition de ces deux termes par l'absorption de l'un dans l'autre (de l'objet dans le sujet : idéalisme subjectif de Fichte; du sujet dans l'objet : idéalisme de Schelling) ou de tous les deux dans un terme supérieur (idéalisme absolu de Spinoza et de Hegel) ou en déclarant l'objet inconnaissable (Kant et Spencer, Leibnitz); l'auteur y rattache assez arbitrairement le formalisme logique ou syllogistique. Dans tous les cas, l'élément commun à toutes ces formes de l'idéalisme est l'affirmation de la liberté absolue de l'esprit, d'où découle cette définition de la vérité : l'accord de la pensée avec elle-même. La conception réaliste au contraire maintient en face l'un de l'autre les deux termes sujet et objet, que l'objet soit radicalement différent de l'esprit (Kant, Spencer) ou partiellement identique à lui (Descartes, Hamilton); de là résulte cette définition de la vérité : accord de la pensée avec l'objet (Bacon, St. Mill).

III. — L'élément commun à ces deux définitions antithétiques de la vérité est que celle-ci est un rapport entre deux termes. Mais pour la conception idéaliste la vérité est absolue, infinie, impersonnelle, nécessaire, et réside tout entière dans l'unité inconditionnée de l'Idée, d'où elle est déduite selon le principe d'identité; pour la conception réaliste, la vérité possède les caractères opposés. Force est donc de choisir entre ces deux thèses contradictoires.

IV. — Les postulats de la conception idéaliste se réduisent à ce postulat fondamental qu'il existe dans l'esprit une notion absolue et que

l'esprit peut en développer le contenu *a priori*, à la seule condition de se conformer aux lois du développement de la pensée (identité et non contradiction). Or une telle notion non seulement ne se présente pas en fait, mais encore est impossible parce que l'esprit humain, relatif et borné, ne peut contenir l'absolu. Qu'on admette une seule notion absolue ou plusieurs notions primitives se complétant réciproquement, elles sont vides de tout contenu positif et ne deviennent fécondes que par leur union avec l'expérience.

V. — Même si les notions fondamentales étaient fécondes, la déduction serait impuissante à en tirer des conséquences, car les principes logiques ne sont ni des sources ni des principes de vérité. Pour n'étudier du principe d'identité que son application à la pensée objective, à laquelle se ramène son application à la nature subjective d'un côté et à l'expression verbale de l'autre, on a vu dans ce principe le fondement soit de la vérité concrète, soit de la vérité analytique, soit de n'importe quelle forme de la vérité. Or il est incapable de remplir aucun de ces rôles; il n'est donc qu'une vaine idole logique. L'identité logique n'est pas le fondement de la vérité, mais seulement la limite à laquelle la pensée s'anéantit. Inversement la non-contradiction n'est que la limite à laquelle la pensée commence d'exister. Il en résulte à la fois que toute pensée est vraie en tant que conforme au principe de non-contradiction et qu'aucune n'est vraie puisque aucune n'est conforme à ce qu'exige le principe d'identité. Cette conséquence absurde suffit à ruiner la conception idéaliste de la vérité qui ne voit en elle qu'une harmonie de la pensée avec elle-même réalisable par les seuls principes d'identité et de non-contradiction.

VI. — De là résulte la nécessité de se tourner vers la conception réaliste. Mais en approfondissant celle-ci, on se trouve amené soit à l'idéalisme, soit au scepticisme. C'est pour éviter cette alternative que Kant et Spencer penchent vers l'idéalisme, tout en se cramponnant, au prix de quelque illogisme, à la conception réaliste qui leur est chère. La partie positive de ce travail va consister à trouver une forme de réalisme qui, sans faire de l'objet un inconnaissable, le distinguera de l'ensemble de nos états de conscience; autrement dit, elle aura pour centre une détermination de la notion d'objet.

VII. — La signification de la notion d'objet ne peut être obtenue que par une analyse exacte des données immédiates de la conscience, par une induction partant des caractères que présentent l'idée transcendantale, problématique, anticipée et complètement indéterminée, l'idée partiellement indéterminée quant à la qualité ou idée confuse, l'idée partiellement indéterminée au point de vue de la quantité ou idée générale, enfin la représentation concrète et actuelle. Tous ces états de con-

science sont subjectifs en tant qu'ils expriment un contenu représentatif déterminé et objectifs en tant qu'ils impliquent un état d'indétermination quelconque. L'objet adjacent à chacune de nos idées est partout une possibilité indéfinie de représentation, dont une partie serait réalisable sous certaines conditions et dont une partie est actualisée dans la conscience du sujet pensant sous forme de représentation immédiate, d'image ou d'idée, possibilité qui est tout autre chose que la possibilité permanente de sensation dont parle St. Mill. Cette conception évite à la fois l'idéalisme et le réalisme naïf, d'un côté parce qu'il n'y a pas antithèse entre le sujet et l'objet, mais seulement évolution progressive d'une possibilité inconsciente à une réalité consciente, d'autre part en ce que l'esprit ne demeure pas législateur absolu, mais conditionné du dehors, quoique non par un objet inassimilable.

VIII. — De cette notion de l'objet découle celle de la vérité. La vérité est le rapport, soit dans un état de conscience déterminé, soit dans la somme des états de conscience du moi, de son contenu représentatif actuel à sa virtualité, à sa possibilité interne. Les trois formes de ressemblance, de correspondance et d'identité sous lesquelles on trouve conçu dans l'histoire de la philosophie le rapport constitutif de la vérité ont le défaut commun de voir dans la vérité un rapport d'éléments statiques; la vérité doit être comprise dans sa réalité mouvante, comme un rapport entre éléments dynamiques; c'est le rapport de la possibilité indéfinie de représentation qui constitue l'objet à chacun des moments de sa réalisation dans la conscience du sujet pensant. Ce rapport peut comporter des valeurs diverses correspondant aux valeurs de l'un de ses deux termes (la représentation du sujet), puisque l'autre (la possibilité indéfinie de l'objet) reste constant. Ces variations de valeur peuvent être de nature soit quantitative, soit qualitative; il s'agit de déterminer la courbe de ces valeurs.

IX. — « Une série de valeurs quantitatives du rapport de vérité correspondant aux... accroissements de la représentation du sujet dans l'espace; une série de valeurs correspondant à son accroissement dans le temps et particulièrement dans le passé; une série de valeurs correspondant à des progrès de la représentation en spécialité ou en profondeur; une série de valeurs correspondant à un progrès en généralité, universalité et prévisibilité; une nouvelle série correspondant à un progrès en complexité; une série de valeurs idéales, enfin, prolongeant chacune de ces séries de valeurs réelles; telles sont les catégories principales de valeurs quantitatives du rapport de vérité aux divers moments de l'évolution du sujet (p. 183)... La vérité oscille entre l'infini, où toute la possibilité de l'objet serait traduite en termes représentatifs, et zéro, où aucune partie de l'objet

ne serait donnée à la conscience. Entre ces deux limites s'échelonne la multitude incohérente des affirmations individuelles ». (p. 190)

X. — La détermination des valeurs qualitatives du rapport de vérité revient à se demander avec quelle approximation l'essence de l'objet se trouve exprimée selon la nature de l'état de conscience qui la représente. La représentation directe est le moment le moins élaboré et par suite le moins déformé de réalité objective; à partir d'elle commence une décroissance de la vérité qui passe par l'image pour aboutir à l'idée pure. Les idées pures n'ont pas pour la vérité de valeur réelle ou actuelle, mais une valeur idéale, c'est-à-dire possible dans un avenir plus ou moins lointain. Les idées contiennent deux éléments : « l'un réel, positif, concret, consistant dans une somme de représentations de l'espèce dénotée par l'idée en question et pouvant prendre une infinité de valeurs; l'autre virtuel, potentiel, appelant un contenu concret et tendant par une appétition continue vers sa réalisation et son actualisation » (p. 218). « En résumé, si nous voulons embrasser dans toute son étendue le concept de vérité en même temps que concilier tous les points de vue dans une synthèse supérieure, il est nécessaire de distinguer expressément quatre sortes de valeurs possibles du rapport de vérité : 1° des valeurs quantitatives, réalisées à un degré éminent par le système de nos idées, de nos concepts et de nos jugements généraux, dans lesquels se trouve condensée une masse considérable d'expériences et qui, par leur élément de virtualité, emportent toujours l'esprit bien au delà de son expérience positive; 2° des valeurs qualitatives, réalisées surtout par le système de nos représentations directes, et décroissant régulièrement à mesure que l'on s'éloigne des états de conscience représentatifs pour s'élever vers des états purement intellectuels ou idées pures; 3° des valeurs réelles (soit quantitatives soit qualitatives), caractérisées par ce fait qu'elles correspondent à un système d'expériences positives, d'observations ou de représentations directes; 4° enfin des valeurs idéales (soit qualitatives soit quantitatives), exprimées, annoncées et postulées par le système de nos idées pures, et aussi par cet élément d'indétermination toujours inhérent à chacun de nos états de conscience. — Si nous ajoutons à cela que ces quatre espèces de valeurs peuvent être considérées soit à propos de chacun de nos états de conscience particuliers, soit à propos de la somme des états d'un sujet, soit à propos de la somme des états de la conscience collective, et que la loi de progression et de combinaison de ces valeurs est essentiellement la même à ces divers points de vue, nous sommes désormais capables d'évaluer rigoureusement et avec toutes les approximations voulues, la proportion de vérité inhérente à chacun de nos états de conscience, quelle que soit la complication de la synthèse mentale considérée; nous sommes en

mesure d'évaluer la proportion de vérité de leur totalité et par conséquent aussi de la totalité même des états de la conscience collective. Nous devons donc posséder un critérium universel de la pensée humaine, dont l'application sera aussi adéquate que possible à la variété et à la diversité des cas particuliers » (p. 225-6). Les valeurs quantitatives du rapport de vérité sont en général en raison inverse de leurs valeurs qualitatives, ou en d'autres termes les valeurs quantitatives sont en raison directe du processus qui va de la représentation directe à la catégorie pure et les valeurs qualitatives en raison inverse de ce même processus. « Ainsi se trouvent opérées la synthèse et l'unification d'une infinité de points de vue qui jusqu'ici étaient apparus essentiellement hétérogènes et profondément divergents. Ils ont raison ceux qui placent la vérité dans la représentation immédiate, dans la sensation; mais ils ne voient qu'un quart de la réalité. Ils pensent juste aussi ceux qui voient la vérité dans l'idée générale, dans les jugements très amples, universels et à grande portée; mais leur point de vue est également limité, étroit, borné à une portion des choses, à une sphère des existences; ils n'aperçoivent que les valeurs quantitatives du rapport de vérité, non ses valeurs qualitatives pourtant aussi légitimes, aussi fécondes. Sont trop exclusifs et quelque peu aveugles aussi les positivistes qui ne veulent admettre que les valeurs réelles de nos états de conscience; au delà s'étend une mer agitée et insondable de valeurs idéales, où se débattent les savants spéculatifs, les mathématiciens et les philosophes et qui font en même temps que la gloire, le tourment de l'esprit humain » (p. 230-1).

XI. — La vérité absolue se présente sous une double forme, l'une intellectualiste et scientifique, l'autre panthéistique et mystique; et ces deux formes ne paraissent divergentes qu'à cause de la relativité de notre moi; elles coïncideraient dans l'absolu. La vérité absolue est une limite.

Dans l'ensemble, cet ouvrage témoigne d'un rare mélange de l'esprit d'analyse et de synthèse, de critique et d'originalité; et nous regrettons d'être borné à indiquer les thèses, sans pouvoir y joindre la démonstration, toujours solide. Il vaut mieux d'ailleurs qu'il en soit ainsi, pour inspirer le désir de lire le livre lui-même, écrit dans un excellent style, précis (quelquefois avec un léger abus du style scientifique, surtout mathématique), à l'occasion vivant et imagé sans excès. Nous indiquerons seulement, ne fût-ce que pour montrer qu'il a été examiné avec le soin qu'il mérite, quelques négligences. Si un certain nombre de fautes d'impression sont vénielles : *gravition* pour *gravitation* (p. 22) — *Shelling* (p. 29) — *pas* pour *par* (149) — *quantitatif* pour *qualitatif* (205) — *les* au lieu de *des* (235, l. 9) — *ou* pour *au* (239, l. 19), il y a page 35 un *inconstante* qui ne peut se com-

prendre qu'en lisant *inconsciente*; le mot *transcendantal* est employé page 15 au lieu de *transcendant*, et je n'ai pu arriver à comprendre ce passage : « la pensée antique ou scholastique (pourquoi cet *h* auquel on prête souvent une intention dédaigneuse?) errait à l'aventure des abstractions fécondes » (p. 20). Enfin, le rôle des références est de permettre de retrouver le passage cité; celles de l'auteur sont pour ainsi dire toutes inutilisables : notamment, il y a plusieurs *Sommes* de saint Thomas, et la *Somme théologique* comprend plusieurs parties; la simple indication d'un numéro d'article (p. 15 et 17, note) est donc absolument insuffisante. Et autant vaudrait ne rien indiquer que de mettre simplement pour Hamilton, *Lectures* (à plusieurs reprises, par exemple p. 21, note) et pour Schopenhauer *Le monde comme représentation* (p. 202, n. 4). Pourquoi pas Leibniz, *Œuvres complètes*?

G.-H. Luquet.

Adolfo Ravá. — Il valore della storia di fronte alle scienze naturali et per la concezione del mondo. Roma, E. Lœscher et Cie, 1909. Vol. in-8°, 136 p.

La question des rapports entre l'histoire et les sciences naturelles n'est qu'un cas particulier du problème plus général des rapports entre l'universel et l'individuel. Ce problème, un des plus fondamentaux de la philosophie européenne, a de tout temps exercé la sagacité des penseurs et suscité des discussions souvent âpres et violentes. C'est qu'il mettait en présence non seulement deux écoles, mais deux civilisations opposées qui, s'étant trouvées rapprochées par la force des choses, cherchaient chacune à se subordonner l'autre, à lui imposer sa manière d'envisager le monde et de comprendre la vie : nous avons nommé la civilisation grecque et la civilisation judéo-chrétienne. Tandis que la première, purement intellectualiste, s'était tournée dès le début vers le côté universel des choses, cherchant à dégager le principe commun à tous les phénomènes, celui qui demeure invariable à travers leur flux continu et leur multiplicité innombrable, l'autre, la civilisation judéo-chrétienne, est caractérisée essentiellement par le culte qu'elle avait toujours professé pour le particulier, pour l'individuel, par son mépris des lois générales de la nature, par sa croyance en la possibilité de modifier à chaque instant le cours des événements, grâce à l'intervention de personnalités supérieures, inspirées, appelées à réaliser les desseins secrets d'une Providence qui n'avait d'autre préoccupation que le bien et le bonheur du peuple élu.

Bref, au naturalisme des Grecs s'oppose l'*historisme* des juifs dont le christianisme n'a fait que reprendre et qu'accentuer la tendance, et toutes les spéculations et discussions des philosophes et théologiens

du moyen âge n'ont eu pour but que de résoudre dans un sens ou dans un autre l'antinomie résultant de la rencontre de ces deux manières opposées d'envisager le monde. Avec saint Augustin, c'est la conception historique qui semble triompher, mais elle est remplacée un peu plus tard par la philosophie scolastique qui identifiant l'être avec l'universel semble reprendre, sans s'en douter, la tradition grecque. Quoi qu'il en soit, le catholicisme aura eu le mérite, sinon de fondre en une conception unique le naturalisme universaliste et l'historisme individualiste, du moins de réaliser entre ces deux éléments contraires un certain équilibre qui leur permettait de vivre côte à côte sans trop se heurter. Il en fut ainsi jusqu'à la Renaissance du XVIe siècle qui assura de nouveau le triomphe à peu près exclusif du naturalisme, et le nouvel état de choses créé par elle alla en s'accentuant jusqu'à la Révolution française qui marque l'apogée du courant rationaliste et antichrétien de la pensée européenne. Mais bientôt une réaction s'annonce qui, ayant son point de départ en Allemagne, remit une fois de plus en honneur, sous le nom de romantisme, la conception historique, judéo-chrétienne du monde. Le XIXe siècle, tout imprégné, dans ses premières années du moins, de romantisme, a été appelé à juste titre le siècle de l'histoire, et dans les grands systèmes de l'idéalisme allemand, l'orientation de la philosophie vers l'histoire alla en croissant de Kant à Hegel. Mais l'essor des sciences naturelles et exactes empêcha la défaite complète du naturalisme, et de nos jours le problème des rapports entre les sciences naturelles et l'histoire se réduit à la question de savoir, non si celle-ci doit éliminer celles-là, ou inversement, mais quelles sont les limites respectives de chacun de ces deux ordres de connaissances, si les sciences naturelles méritent seules le nom de science, et qui a raison, de ceux qui, du fait que l'histoire ne porte ses investigations que sur l'individuel et le particulier, voudraient la reléguer dans le domaine de l'art, ou de ceux qui ne croient pas devoir s'autoriser de ce caractère de l'histoire pour lui refuser le titre de science.

Une énumération, même sommaire, des principaux travaux qui ont paru sur cette question au cours de ces dernières années nous entraînerait trop loin. Disons seulement que c'est en Allemagne qu'ont été faites les tentatives les plus remarquables de défendre l'autonomie de l'histoire et de lui assigner une place à part dans l'ordre des sciences, à côté et quelquefois même au-dessus des sciences naturelles. Windelband et Rickert peuvent être considérés comme les représentants les plus autorisés de cette tendance, et ce dernier lui a donné une expression aussi complète et achevée que possible dans un livre qui a soulevé de nombreuses critiques et des discussions passionnées et intitulé : *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*.

C'est ce livre que M. Ravà discute à son tour et qui lui fournit l'oc-

casion d'exposer sa manière à lui d'envisager les rapports entre l'universel et l'individuel, entre les sciences naturelles et l'histoire. Disons tout de suite que les idées qu'il expose sur cette question sont très intéressantes et dignes de retenir l'attention. Il n'a pas de peine à montrer que l'argumentation de Rickert repose sur la base fragile de l'identification entre l'idée abstraite et le concept d'un côté, entre le concept et le jugement d'un autre côté. Il approuve la conception de Rickert, dans la mesure où elle constitue une réaction contre deux préjugés très répandus : le premier, qui ne voit pas de science possible en dehors des sciences naturelles, le deuxième, qui confond l'idéalisme avec le réalisme des universaux, ces deux préjugés étant d'ailleurs intimement liés l'un à l'autre, puisque beaucoup de systèmes idéalistes ont été en même temps rationalistes et orientés vers les sciences de la nature. Le système de Rickert a donc le mérite de détruire ces erreurs ; mais tout en les combattant il tombe dans un excès opposé qui consiste à rattacher l'idéalisme au nominalisme, en accordant à l'histoire la primauté sur les sciences naturelles et en voulant orienter vers l'histoire toute la philosophie. Certes, rien ne nous force d'admettre l'existence d'objets qui dépassent notre conscience, et l'hypothèse des *idées* est aussi peu justifiée que celle des *choses en soi*. Mais ce qui est certain, c'est que notre conscience est obligée d'accepter ces deux ordres de synthèses, et puisque cette obligation paraît nous être imposée du dehors, nous ne pouvons faire autrement que croire à l'existence des devoirs, d'impératifs, d'obligations, de normes transcendants. C'est là le minimum de transcendance qu'il nous soit possible et même nécessaire d'admettre : si l'obligation existe, le devoir, l'impératif qui oblige doit exister lui aussi et avoir une valeur objective, supra-individuelle, transcendante. Vouloir aller au delà, vouloir expliquer cette obligation par l'existence d'*objets* transcendants (que nous ne pouvons d'ailleurs concevoir qu'à l'aide des catégories de notre entendement, c'est-à-dire en leur attribuant des caractères propres à la réalité immanente), est un procédé absolument gratuit et injustifié et lance la pensée philosophique dans un dédale inextricable de questions métaphysiques qu'elle est impuissante à résoudre. En dehors de la conscience, nous ne sommes autorisés à admettre que les principes régulateurs de la conscience elle-même ; tout le reste est produit de l'imagination, contradictoire, métaphysique au sens pire du mot. Il n'existe pas d'autre métaphysique légitime que celle du devoir qui est l'objet central de la philosophie. L'idéalisme, s'il ne veut être sceptique, doit donc être moral. Le monde est idée, représentation, contenu de la conscience, bref immanent ; mais ce monde immanent est régi par des normes et des devoirs transcendants, impératifs qui impliquent et déterminent des appréciations, des valeurs, des degrés de dignité et d'importance. Pour établir les valeurs absolues, pour déterminer les devoirs supra-individuels, il

faut sortir de la conscience, mais le transcendant s'arrête à cette fonction de régulation, d'appréciation du contenu de la conscience elle-même.

Dans cette conception, l'opposition entre le réalisme et le nominalisme se trouve dépassée. Il ne s'agit plus de nier l'existence transcendante de l'universel pour affirmer celle de l'individuel, et vice versa. Comme il ne nous est pas possible de rien savoir d'une pareille existence de l'un ou de l'autre, nous devons nous résigner à les considérer comme immanents. Mais la formation de l'un et de l'autre dans la conscience est déterminée par une valeur transcendante, par une obligation qui s'impose à nous de grouper les éléments de nos représentations; et cette obligation préside aussi bien à la formation des images individuelles qu'à celle des concepts universaux. Il s'agit même là de deux fonctions inséparables et corrélatives, de deux aspects d'une seule et même fonction, et la reconnaissance de l'obligation absolue de l'une, loin d'impliquer la négation de l'autre, ne peut au contraire qu'en confirmer la nécessité. La question des rapports entre ces deux fonctions étant ainsi éliminée, le problème se trouve transposé du champ de la transcendance dans celui de la conscience et se présente ainsi dans des conditions favorables à sa solution. Et même en ramenant ces deux fonctions à des principes normatifs transcendants, il est bien plus facile de poser les rapports entre ces principes qu'entre des objets indépendants les uns des autres et appartenant à des ordres radicalement différents.

Dr S. JANKELEVITCH.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossi filosofii i psychologuii

Septembre-décembre 1909.

Vladimir Soloviov. *L'Idée russe.* — Dans mon ouvrage *La philosophie russe contemporaine*, j'avais signalé une étude de Soloviov, écrite en français et qui n'avait jamais été traduite en russe. Cette lacune vient d'être comblée. Les *Voprossi* offrent à leurs lecteurs une très bonne traduction des pages presque inédites de Soloviov. Cette traduction vient à son heure : le mysticisme est plus que jamais en vogue en Russie. « L'idée d'une nation n'est pas ce qu'elle pense d'elle-même dans le temps, mais ce que Dieu pense sur elle dans l'éternité », telle est l'idée maîtresse, un peu obscure, du travail du philosophe moscovite. Les Russes y trouveront quelques réflexions intéressantes sur la liberté de conscience, sur le nationalisme exagéré, etc. Soloviov reproche à ses compatriotes de ne pas être justes envers le peuple juif, « peuple des prophètes et des apôtres, peuple unique, mystérieux, auquel la Russie n'a jamais essayé d'appliquer les principes du christianisme ». Pour Soloviov, la vérité chrétienne affirme l'existence permanente des *nations* et les droits de la *nationalité*, tout en condamnant le *nationalisme* qui est, pour un peuple, ce que l'égoïsme est pour l'individu : le mauvais principe qui tend à isoler l'être particulier en transformant la différence en division et la division en antagonisme. En Russie, l'égoïsme national a trouvé un moyen de s'affirmer sans renier ouvertement le caractère religieux inhérent à la nationalité russe. Non seulement on admet que le peuple russe est un peuple chrétien, mais on proclame avec emphase qu'il est le peuple chrétien par excellence et que l'Église est la vraie base de la vie nationale ; « mais c'est pour prétendre que *l'Église est seulement chez nous*, que nous avons le monopole de la foi et de la vie chrétienne. De cette manière, l'Église qui est en vérité la roche inébranlable de l'unité et de la solidarité universelles devient pour la Russie le palladium d'un particularisme national étroit, et souvent même l'instrument passif d'une politique égoïste et haineuse. Cette politique est nécessairement imprégnée d'une fausseté et d'une hypocrisie qui lui enlèvent tout prestige et rendent impossible tout succès durable. On ne peut pas impunément inscrire sur son étendard la liberté des peu-

ples slaves et autres, tout en ôtant la liberté nationale aux Polonais, la liberté religieuse aux Uniates et aux dissidents russes, les droits civils aux Juifs ». La liberté religieuse vient d'être accordée aux dissidents, mais les Juifs attendent toujours leurs droits civils.

« Pour être chrétienne, continue Soloviov, la Russie doit renoncer à une nouvelle idolâtrie moins grossière mais non moins absurde et beaucoup plus pernicieuse que l'idolâtrie de nos ancêtres païens, rejetée par saint Vladimir. J'entends cette nouvelle idolâtrie, cette folie épidémique du nationalisme qui pousse les peuples à adorer leur propre image au lieu de la Divinité suprême et universelle ». Soloviov croit que les différences nationales subsisteront jusqu'à la fin des siècles et que les peuples demeureront comme membres réellement distincts de l'organisme social. « Mais cet organisme lui-même doit aussi exister réellement, la grande unité humaine ne doit pas exister seulement comme une puissance occulte ou un être de raison, mais doit s'incarner en un corps social visible exerçant une action attractive manifeste et permanente pour tenir en échec la multitude des forces centrifuges qui déchirent l'humanité. »

V. Karpov. *Le vitalisme et les problèmes de la biologie scientifique*. V. M. Khvostov. Deux articles : 1° *La méthode et l'objet de la sociologie*. — A propos de l'ouvrage de Simmel : *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. 2° *L'organisme social*. — Étude très documentée sur les théories relatives à l'affinité entre les éléments de l'organisme et ceux de la société.

S. O. Grousenberg. *Les idées de Schopenhauer sur le droit et l'état*.

W. Bechterev. *Qu'est-ce que la psychologie objective?* — Il n'y a pas d'antagonisme proprement dit entre la psychologie objective et la psychologie subjective. Il ne faut pas confondre les deux méthodes : il faut les distinguer. L'étude, même expérimentale, de la vie subjective de l'homme n'a qu'une valeur purement individuelle; il est antiscientifique d'appliquer les résultats de cette étude à d'autres êtres. D'autre part, on ne doit aborder la psychologie objective qu'avec des méthodes strictement objectives et en bannir les termes et les interprétations subjectives. On a trop abusé du subjectivisme au cours des siècles précédents, son application, à tort et à travers, à la vie individuelle et sociale des êtres humains a été la source de très graves erreurs, dans tous les domaines, particulièrement dans celui du libre arbitre. Il est temps de laisser une place plus large aux investigations objectives des processus nerveux et cérébraux de l'homme.

N. D. Vinogradov. *Les Problèmes de la pédagogie expérimentale*. — Communication faite au Congrès de psychologie pédagogique de Saint-Pétersbourg.

S. N. Boulgakov. *Les tendances sociales de Ruskin*. — L'auteur fait ressortir les conceptions sociales du penseur anglais, conceptions qui se manifestent dans tous ses ouvrages. Comme Tolstoï, Ruskin éveille

chez les hommes l'idéal moral de la vie sociale. M. Boulgakov passe sous silence l'affinité intellectuelle de ces deux philosophes. Cette affinité est extraordinaire. Une étude comparative de Ruskin et de Tolstoï s'impose. Le sujet est neuf, il n'a jamais été abordé. Tolstoï et Ruskin ne se séparent que dans le domaine esthétique. Tolstoï nie l'art, pour Ruskin, « tout grand art est adoration ». Leurs idées morales et sociales s'accordent, à quelques détails près. Ruskin enseigne que cette vie doit être vécue et que les lois de travail doivent être reconnues par toutes les classes de la société. « La terre, dit-il, et tout ce qu'elle contient est un éternel Évangile. » Pourquoi les hommes souffrent-ils? Parce qu'ils ne vivent pas selon la loi de Dieu, c'est-à-dire de la nature. Pourquoi sont-ils opprimés? Parce qu'ils ne sont pas dirigés selon cette loi. Si nous avions appris à travailler de nos mains, nous ferions peut-être une distinction plus nette entre le travail utile et le travail inutile. Dans les dernières pages de *Unto this last* on trouve écrits en grosses lettres ces mots où il met toute sa pensée : « Il n'y a de richesse que la vie et le travail. » Cette formule résume très bien toute l'économie sociale de Ruskin. Elle pourrait résumer aussi la morale sociale de Tolstoï. « La vie est une valeur qui n'a ni poids ni mesure et qui ne peut être comparée à ancune autre et, par suite, l'anéantissement de la vie pour la vie n'a aucun sens. C'est seulement en adoptant comme principe de tout le reste la compréhension de la vie que l'homme peut marcher d'un pas sûr dans le chemin de la vie... Le travail est la source du vrai bien pour l'humanité. C'est pourquoi il est contraire au vrai bien de ne vouloir partager avec personne le fruit de son travail... La terre est la source sacrée de la vie... » (*Pensées de Tolstoï*, F. Alcan).

Netschaév et Tchelpanov. Très curieuse polémique relative à la nécessité d'organiser des laboratoires de psychologie dans les lycées (gymnases) russes.

Ossip Lourié.

Société philosophique de Moscou.

Soukhanoff. *Des caractères pathologiques.* — Il distingue quatre espèces de caractères pathologiques : caractère psychasthénique, raisonnant, hystérique et épileptique. Ayant fait la description de chacun d'eux, il souligne cette circonstance que dans chacun de ces caractères on peut constater le complexus de plusieurs penchants, de plusieurs particularités psychiques, pour ainsi dire, tout un bouquet particulier de qualités mentales. Le rapporteur se basait dans ses combinaisons non sur des données théoriques, mais sur des observations de la vie des individus pathologiques; il s'est servi de ce que donne au clinicien-

aliéniste la vie elle-même, les malades et l'observation quotidienne. Comme il paraît, toutes les variations de l'un ou l'autre de ces caractères peuvent s'inclure dans les cadres de ces quatre espèces; il est vrai que ces cadres sont mobiles et élastiques. Parfois, il arrive de voir que l'une ou l'autre particularité d'un caractère pathologique quelconque est exprimée d'une manière plus marquée que les autres manifestations de ce même caractère. Ainsi, par exemple, dans certains cas de raisonnement pathologique, l'existence duquel permet de supposer absolument une faiblesse de sensations morales, ces dernières peuvent être si peu développées qu'on perçoit ici le tableau de ce qui portait avant le nom d'« insanitas moralis »; et S. pense que « l'idiotisme moral » n'est rien d'autre que l'une des espèces particulières du caractère raisonnant. Ensuite, par exemple, les soucis et les inquiétudes hypocondriaques très accusés peuvent être parfaitement insérés dans les cadres du caractère psychasthénique. Existe-t-il encore des caractères pathologiques outre ceux dont il a été question plus haut? Ou par ces quatre catégories des caractères anormaux s'épuise toute la variation apparente des personnalités pathologiques? Se basant sur ses observations personnelles, S. fait la conclusion que dans les cadres des caractères pathologiques sus-indiqués s'incluent tous les phénomènes, tous les traits, propres aux caractères pathologiques. Quoique la variation des manifestations externes soit grande ici, elle dépend non de l'abondance des particularités qualificatives; cette variation externe n'est qu'apparente dans son essentiel; elle dépend de l'intensité et de la netteté des phénomènes anomaliques isolés, se modifiant d'une manière quantitative, mais pas qualificative. Ici peuvent avoir lieu divers degrés de la manifestation du caractère pathologique. Si ce dernier est exprimé faiblement, alors cela limite déjà avec ce qu'il est reçu de considérer comme norme, comme santé psychique; si le caractère pathologique est exprimé d'une manière accusée, alors ici on peut déjà parler, non seulement d'un caractère pathologique, mais d'un état proche d'une affection mentale dans le sens étroit de ce mot. La diversité des manifestations externes dans le caractère pathologique s'augmente encore par cela que sur un terrain constitutionnel défini, c'est-à-dire en liaison avec l'un ou l'autre caractère pathologique, se développent et surgissent des phénomènes individuels isolés, sautant aux yeux avant tout par leur intensité. Les caractères pathologiques sont accompagnés par divers degrés de capacités mentales: de la faiblesse mentale congénitale, jusqu'au talent et même jusqu'au génie. Un grand rôle, en fait de l'influence sur les manifestations externes, jouent dans les caractères pathologiques encore bien d'autres moments, à savoir : les événements courants, le milieu environnant, etc.; tout cela modifie aussi le contenu des manifestations anormales dans les caractères pathologiques, sans modifier les particularités qualificatives internes, propres à ces der-

niers. La connaissance avec les caractères pathologiques donne un riche matériel pour la science sur les caractères, pour la caractérologie; et cette dernière doit absolument profiter de ce matériel, ayant besoin, il est vrai, d'une élaboration synthétique ultérieure. Il est très naturel et très possible qu'à chaque caractère pathologique corresponde un caractère normal; il s'agit ici d'une différence quantitative et non qualificative. Ce de quoi se crée le tableau du caractère pathologique, doit, comme il semble, exister en état rudimentaire ou latent là où il est question de caractère normal; dans la classification des caractères normaux il faut avoir en vue le matériel que donne la psychologie pathologique. Ce matériel, s'y rapportant, réclame, certes, une élaboration ultérieure; ici surgissent encore bien d'autres considérations, par exemple, quels sont les caractères pathologiques les plus proches l'un de l'autre, et quels apparaissent comme opposés; dans cette région est indispensable encore la comparaison des particularités d'un caractère pathologique avec les traits, paraissant ressemblants dans un autre caractère pathologique.

Lapchine. *Psychologie du doute.* — Le rapporteur a pris pour problème, d'instituer la psychologie du doute, qui jusqu'à présent manquait presque ou existait en état rudimentaire seulement; L. concerne la psychologie des doutes dans des cas pathologiques et des cas de doutes philosophiques. Se rapportant aux investigations de *Sollier* et de *Starbuck*, L. pense que le premier des auteurs sus-nommés se trompe profondément, croyant que chez les philosophes sont absentes les « crises du doute », et que les sceptiques ne possèdent pas les traits des « douteux ». A de pareils traits L. rapporte : les oscillations pénibles de la sphère psychique, l'inclination involontaire de l'attention à la variation, le rapprochement du sommeil et de la réalité *Superrogativum*, la tendance à la foi et aux coutumes, et la paradoxie de la volonté. On peut constater la présence des phénomènes de doute chez bien des philosophes illustres; dans certains cas on peut le faire avec une pleine vraisemblance, dans d'autres cas avec un certain degré de vraisemblance. Le rapporteur, pour confirmer son point de vue, a cité beaucoup d'exemples, pris des autobiographies des philosophes, qui démontrent d'une manière très nette que ces derniers n'étaient pas toujours en parfait équilibre, et même qu'il existait, au contraire, assez souvent chez eux des sensations pénibles, liées avec l'élaboration de leurs idées philosophiques.

Élisa Soukhanoff.

THE JOURNAL OF ABNORMAL PSYCHOLOGY

Dr Morton Prince. — THE UNCONSCIOUS. T. III, n° 4, p. 261-297, n° 5, p. 335-353, n° 6, p. 391-426, et t. IV, n° 1, p. 36-56. Boston, octobre 1908-mai 1909.

Cette suite d'articles contient un exposé très complet des théories de M. M. P. sur l'inconscient, mais n'ajoute rien de nouveau à sa doctrine Il insiste particulièrement sur la nécessité de distinguer deux sens différents du mot « inconscient ». L'un désigne le souvenir purement physiologique reposant sur l'organisation spinale et ganglionnaire, c'est la conscience latente : *dormant consciousness*. Mais pris dans une autre acception l'inconscient désigne le résidu physiologique des souvenirs qui parfois deviennent conscients. M. P. consacre également un chapitre important à l'étude de la *formation des complexes*, groupes d'états de conscience qui peuvent être évoqués par l'un de leurs éléments et sont plus ou moins bien liés, organisés et limités, et dans la formation desquels il voit le phénomène fondamental de l'organisation mentale. Il étudie l'utilisation de ces complexes dans l'éducation et dans la suggestion dont il montre l'analogie. Cette conception est en étroit rapport avec la théorie des neurones sur laquelle elle repose ; « l'organisation des complexes cérébraux doit suivre la même loi que l'organisation des neurones médullaires ». Enfin il insiste sur le rôle important de l'émotion dans la fixation des souvenirs, sur les modes de dissociation des complexes, le *clivage* des divers plans de la conscience, qui permettent les dédoublements de la personnalité. C'est là le point central de l'exposé de M. M. P. exposé qu'illustre une longue auto-observation parue en même temps dans le *Journal* et que nous analyserons plus bas. A cette occasion il développe particulièrement sa conception de la *co-conscience*, phénomène qui donne lieu aux manifestations pathologiques de dédoublement de la personnalité, mais qui a son principe dans la vie psychologique normale. En effet les souvenirs doivent pour M. M. P. être divisés en trois catégories d'après leur mode d'action. D'abord les souvenirs conscients qui agissent directement sur la vie consciente ; puis les souvenirs inconscients organiques qui agissent aussi sur la vie consciente ; enfin les souvenirs inconscients qui ne peuvent devenir conscients mais seulement *co-conscients*, et se manifester par exemple dans l'écriture automatique.

Ce travail intéressant est fait de nombreuses analyses psychologiques

très subtiles et vaut souvent par l'ingéniosité des comparaisons ; et le choix heureux des mots et des images qui parfois d'ailleurs masquent un peu la fragilité des hypothèses.

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

B. C. A. MY LIFE AS A DISSOCIATED PERSONALITY. *The Journal of Abnormal Psychology*. T. III, n° 4, p. 240-261, et AN INTROSPECTIVE ANALYSIS OF CO-CONSCIOUS LIFE (*My Life as a Dissociated Personality ; By a personality (B) claiming to be co-conscious*). *The Journal, etc.* T. III, n° 5, p. 311-335. Boston, octobre 1908-janvier 1909.

Ces deux articles sont deux auto-observations écrites par une malade du Dr M. Prince et qui servent d'illustration au travail précédent. A vrai dire, bien qu'écrit par la malade elles n'en reproduisent pas moins très fidèlement la pensée de l'observateur comme nous le verrons en les étudiant. Il s'agit d'un cas de dédoublement de la personnalité complète C en deux personnalités secondaires A et B. L'une des observations est écrite par la personnalité A, l'autre par la personnalité B. Il est bien regrettable que la malade emploie parfois des expressions vagues qui lui servent à voiler en partie sa pensée et les faits, et plus regrettable encore que le Dr Prince se soit contenté de cette imprécision et ne l'ait pas éclairée pour le lecteur. Néanmoins, si incomplète que soit cette observation, la lecture attentive en est extrêmement instructive.

I. — Voici les faits tels que les expose la malade. A la suite d'un choc moral violent, la mort de son mari qu'elle soignait depuis de longues années, elle tomba dans un état de dépression profonde, accompagnée d'amaigrissement rapide (elle mangeait à peine et maigrit de 8 kg. en 18 jours), d'insomnie, de céphalée, d'un sentiment d'épuisement intense, et de phobies diverses. Cet état dura trois mois environ. Puis, brusquement son sentiment de détresse physique et morale cessa et fut remplacé par une humeur tout autre. Elle se sentit gaie, heureuse. Les phobies, la céphalée ont disparu, la fatigue a cessé, elle se sent forte, rajeunie et éprouve un besoin de dépenser son activité qui se traduit pour elle par l'apparition d'une disposition nouvelle qu'elle exprime malheureusement d'une manière obscure; la conviction se développa en elle, « que le salut moral et physique d'une personne presque complètement étrangère, reposait sur elle ».

Quelques semaines plus tard un nouveau choc se produit, sur la nature duquel elle ne donne aucun renseignement (on est ainsi, dans cette observation, arrêté à chaque instant par des imprécisions très fâcheuses sur les points les plus importants), et l'état de dépression réapparaît. Il dure une semaine environ, puis fait place à une nouvelle phase d'excitation semblable à la première.

Les deux états se succèdent ainsi pendant quelque temps avec une opposition complète des symptômes et une modification profonde du caractère. Dans l'état de dépression, découragée et abattue, la malade éprouve ce qu'elle appelle des craintes métaphysiques et des scru-

pules. Elle se reproche tous les crimes possibles, y compris indirectement le meurtre (elle aurait causé la mort de son mari en le soignant mal), elle a des conversations sérieuses, sur la religion, la vie après la mort, etc. Au contraire, dans l'état d'excitation, elle est enjouée, contente d'elle, active, disposée à tout entreprendre. Ses goûts sont complètement changés. En état de dépression elle ne pouvait supporter l'idée des distractions, des sports, maintenant elle les recherche et se plaît particulièrement au canotage. Ses sentiments religieux sont aussi beaucoup moins intenses. Elle dépense maintenant de l'argent avec prodigalité.

C'est alors qu'elle alla trouver le Dr Prince qui la soumit à des pratiques d'hypnotisme. Depuis ce moment, l'alternance des deux états continua, mais une modification importante se produisit. A la suite de l'hypnose des amnésies apparurent, qui séparèrent les deux états, la dépression et l'excitation. Dès lors il s'agit de deux personnalités, A et B. La personnalité A, triste, déprimée, en mauvais état physiologique, la personnalité B, gaie, trop gaie même, active, trop active, presque agitée. Les séances d'hypnose continuèrent régulièrement et les deux personnalités se constituèrent nettement, la personnalité A ignorant la personnalité B, ne la connaissant que par ses actes et leurs conséquences, la personnalité B connaissant au contraire la personnalité A, étant *co-consciente* avec elle, et agissant sur elle, l'influençant. Par exemple : B, la personnalité gaie empêche A d'aller au cimetière quand elle voudrait y aller. Comme preuve de ses amnésies systématisées elle donne divers exemples. Lorsqu'elle passe d'un état à l'autre et ce passage se produit très rapidement, elle ne sait (dit-elle) où elle se trouve et pourquoi elle est dans une situation déterminée. Elle aurait oublié le jour et l'heure. C'est ainsi qu'un jour, allant porter une lettre à la poste, elle passa de l'état B à l'état A, et ne sachant ce qu'elle était allée faire, revient sans mettre sa lettre à la poste (p. 249). Si ce changement se produisait pendant qu'elle causait avec quelqu'un, il lui arrivait dans le cours de cette conversation de se contredire complètement. Un jour, dînant en ville alors qu'elle était dans l'état B, elle était très gaie, animée, et après le repas accepta de fumer une cigarette. Étant en train de la fumer elle passa à l'état de personnalité B et fut très étonnée que A eût commis ce qu'elle considérait alors comme une grave inconvenance.

Cet état triste dura quelque temps puis apparut la personnalité C, personnalité complète, normale de la malade. Mais cette personnalité était, au début, très instable. Peu à peu les périodes pendant lesquelles elle apparaissait devinrent de plus en plus longues et la malade guérit, les apparitions des états A et B devenant de plus en plus rares et courts.

II. — Nous avons cru devoir rapporter longuement cette auto-observation parce qu'elle nous a paru poser des problèmes de méthode et de doctrine très importants. Si difficile qu'il soit de fonder un diagnostic sur la simple lecture d'une observation et sans avoir soi-

même examiné la malade, surtout si cette observation reflète, comme ici, la pensée de l'observateur, il n'est pas un psychiatre qui, lisant l'observation que nous avons résumée n'y reconnaîtrait avant tout un cas de psychose maniaque dépressive se présentant sous la forme atténuée à laquelle on a donné le nom de cyclothymie. Sur ce fond cyclothymique se sont greffés des phénomènes hystériques cultivés par l'observateur.

Tous les symptômes des états de dépression et d'excitation se retrouvent chez cette malade, admirablement décrits par elle. Pendant ses accès de dépression elle est physiquement mal portante, fatiguée, sans forces, elle mange peu, etc. Moralement elle est abattue, triste, a des idées de culpabilité, des troubles profonds de l'affectivité qu'elle note avec beaucoup d'exactitude : « Il me semblait que mon cœur était gelé et qu'une invisible barrière me séparait de chaque personne, et que je n'aimais pas ma famille comme je l'aimais d'abord... Il me semblait que je ne ressentais rien » (p. 251). Inversement pendant ses périodes d'excitation elle engraisse, mange beaucoup, se porte très bien, est gaie, vive, agitée même, aime le sport, dépense de l'argent avec prodigalité, sort beaucoup, s'occupe d'une foule de choses et de gens qui auparavant ne l'intéressaient pas, se sent une activité et une affectivité débordantes.

Jusqu'alors c'est une cyclothymique presque pure. Puis elle va consulter le Dr Prince, qui par ses pratiques d'hypnotisme la suggestionne sans s'en douter et fait naître en elle des amnésies qui se systématisent tout naturellement autour des deux états, dépression et excitation, préexistants. Voilà les deux personnalités constituées. Mais au début elles ne le sont qu'imparfaitement et la malade encore peu au courant s'étonne. « Je ne sais pas ce qui cause l'amnésie et l'inconscience, dit-elle, mais le Dr Prince me dit qu'il y avait une raison à cela qu'il pouvait exposer » (p. 230). La voilà rassurée et la systématisation de l'amnésie ne va qu'y gagner en perfection. Bientôt la nouvelle élève du Dr Prince commence à s'instruire, elle lit des ouvrages de psychologie et d'hypnotisme pour lesquels elle montre un vif intérêt et dans le mémoire écrit par la personnalité B, elle témoigne par l'exposé des idées et les termes dont elle se sert, d'une connaissance approfondie des théories du dédoublement de la personnalité, de l'amnésie, de l'hypnose, etc. Et la manière dont la personnalité B parle d'elle-même et de ses rapports avec la personnalité A, est extrêmement significative. « Je devins personnalité, par accident en quelque sorte, dit B (p. 320)... Je suis, dit-elle encore, une personnalité alternante. » Comme nous l'avons vu, A a de l'amnésie pour B et B n'en a pas pour A, ce dont la malade, très avertie n'a d'ailleurs nul étonnement et qu'elle explique de la manière suivante : « Moi [B] cependant je n'avais pas d'amnésie pour A en tant que personnalité alternante, ce qui peut être est dû au fait que j'étais également co-consciente avec A en tant que personnalité alternante ». (p. 320).

On pourrait croire, à la lecture de ce récit fait par la malade elle-même, que l'existence d'une personne dont la vie est ainsi partagée en deux parties que sépare une cloison étanche (ou plutôt une cloison perméable dans un sens, imperméable dans l'autre) devait être pleine de difficultés. Pas du tout. Malgré des troubles si intenses, de l'aveu même de la malade, *personne dans sa famille ne s'en est aperçu*. D'ailleurs elle savait éviter les conséquences de sa prétendue amnésie par les moyens les plus ingénieux. C'est ainsi que B connaissant l'amnésie de A pour elle la tenait au courant par des notes qu'elle plaçait bien en évidence sur un meuble et que A retrouvait ensuite. Mais à la longue, si A restait bien amnésique pour B elle parvenait à deviner la pensée et les inventions de B et il est bien amusant de voir la candeur avec laquelle A écrit : « *J'étais très intuitive, et on devient extraordinairement rapide à deviner.* »

Ainsi de l'examen attentif de l'auto-observation publiée par le Dr P., il ressort qu'il s'agit d'un cas de psychose maniaque dépressive atténuée et de phénomènes hystériques associés. Ces phénomènes hystériques ont été développés sur un terrain prédisposé, par la suggestion exercée sur la malade, par l'interrogatoire et le traitement hypnotique institué par le médecin et aussi plus tard par les lectures de la malade. Elle nous montre d'une part le danger des interrogatoires de malades conduits sans la préoccupation constante de ne point suggérer à l'individu que l'on examine les réponses que l'on attend de lui ; et d'autre part elle met en lumière, avec la netteté d'une expérience, le rôle de la suggestion dans les soi-disant amnésies hystériques qui semblent bien n'avoir pas plus d'existence (en dehors de la suggestion qui les crée) que les anesthésies multiples et variables de ces malades, troubles si fréquents autrefois, actuellement introuvables.

J. D.-B.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

SERTILLANGES (abbé). — *Saint Thomas d'Aquin*. 2 vol. in-8, Paris, F. Alcan.

MAIRET et EUZIÈRE. — *Les invalides moraux*. In-8, Montpellier, Coulet.

LE BON (Dr Gustave). — *La psychologie politique et la défense sociale*. In-12, Paris, Flammarion.

CLAPARÈDE. — *La psychologie animale de Ch. Bonnet*. In-8, Genève, Georg.

GOMPERZ. — *Les penseurs de la Grèce*. T. III et dernier, trad. franç. In-8, Paris, F. Alcan.

JAËLL (Marie). — *Un nouvel état de conscience : la coloration des sensations tactiles*. In-8, Paris, F. Alcan.

DUGARD. — *L'évolution contre l'éducation*. In-12, Paris, Hachette.

L. PASCHAL. — *Esthétique nouvelle fondée sur la psychologie du génie*. In-8, Paris, Mercure de France.

G. W. DE TUNZELMANN. — *A Treatise on electrical Theory and the Problem of Universe*. In-8. London, Griffin.

APPLETON (Estelle). — *A comparative Study of the Play activities of adult Savages and civilized Children*. In-8. Chicago. Press. University.

BINET. — *L'année psychologique* (16e année). In-8. Masson.

DURKHEIM. — *L'année sociologique* (16e année). In-8. Paris, F. Alcan.

PAUL-BONCOUR et PHILIPPE. — *L'éducation des anormaux*. In-12. Paris, F. Alcan.

GODARD. — *Le positivisme chrétien*. In-8. Paris, Bloud.

PAQUIER. — *Qu'est-ce que le quiétisme?* In-12. Paris, Bloud.

DEHERME. — *Croître ou disparaître*. In-12. Paris, Perrin.

A. JOUSSAIN. — *Romantisme et religion*. In-12. Paris, F. Alcan.

F. LE DANTEC. — *La stabilité de la vie*. In-8. Paris, F. Alcan.

Dr GRASSET. — *Idées médicales*. In-12. Paris, Plon-Nourrit.

HABERT. — *La religion de l'ancienne Grèce*. In-12. Paris, Lethiélleux.

PEILLAUBE. — *Les Images*. In-8. Paris, Rivière.

MEYERHOF. *Beiträge zur psychologischen Theorie der Geistesstörungen*. In-8, Göttingen, Ruprecht.

NATORP. — *Logische Grundlagen der exacten Wissenschaften*. In-8, Leipzig, Teubner.

ZSCHIMMER. — *Das Welterlebnis*. 2. Th. In-8, Leipzig, Engelmann.

FROST. — *Naturphilosophie*. In-8, Leipzig, Barth.

GROOS. — *Form und Materie des Erkennens*. In-8, Leipzig, Barth.

BERTAZZI. — *Storia generale dell' idealismo platonico*. T. I, in-8, Milano.

PETRONE. — *Il diritto nel mondo delo spirito*. In-8, Milano.

GAROFALO DI BONITO. — *Acrisia vichiania*. In-8, Napoli, Detken.

Le propriétaire-Gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES
SUR L'ILLUSION DES AMPUTÉS
ET SUR LES LOIS DE SA RECTIFICATION

L'illusion des amputés est un phénomène depuis longtemps connu et décrit par les médecins et les psychologues. On sait en quoi elle consiste en gros : une personne amputée d'un membre croit souvent le posséder encore, ou du moins continue à recevoir de lui d'apparentes sensations internes et même à localiser ces sensations en un point de l'organisme qui n'existe plus. « Les sensations illusoires des amputés, dit le Dr Pitres[1], sont dues à des excitations partant des filets nerveux de la cicatrice et donnant lieu à des perceptions faussement interprétées par la conscience. Elles peuvent être influencées dans une certaine mesure par des phénomènes d'ordre psychique. La fixation de l'attention leur donne plus de netteté; certaines associations d'idées ou de sensations les rendent plus précises, mais elles ne sont jamais créées de toutes pièces par le cerveau. L'amputé ne localise ses perceptions sur un point quelconque du membre absent que s'il a eu au préalable la notion illusoire de l'existence de ce membre, et cette notion est toujours d'origine périphérique. » Telle est la théorie généralement admise au sujet de l'illusion des amputés. Des observations, que j'ai poursuivies depuis 1894 sur un assez grand nombre d'amputés, m'ont paru contredire sur quelques points les assertions du Dr Pitres et préciser la nature psychologique de cette illusion; mais elles ont eu surtout pour résultat de me mettre par un heureux hasard sur la voie de faits instructifs qui n'ont pas été, que je sache, signalés et interprétés jusqu'ici[2].

1. Dr Pitres, de Bordeaux. Les sensations illusoires des amputés, *Annales médico-psychologiques*, janvier-mars 1897.

2. J'en ai seulement fait part, au moment de leur découverte, à M. le Dr Pierre Janet qui en fit alors, je crois, mention dans son cours du Collège de France.

Il s'agit en ce cas non de la loi psycho-physiologique qui préside à l'apparition de l'illusion des amputés, mais de celle qui détermine les conditions de sa rectification, ou, pour parler comme Taine, de sa *réduction*. Une expérience très simple, maintes fois réitérée selon un dispositif constant, m'a fourni des résultats si concordants que je crois pouvoir aujourd'hui considérer la loi comme démontrée. Quelques cas d'exception, qui seront décrits plus loin, ne m'ont pas paru de nature à la démentir, mais au contraire à la confirmer par différence, en même temps qu'à analyser des éléments distincts souvent confondus par les observateurs qui ont étudié cette illusion. La principale difficulté à laquelle on se heurte dans une investigation de ce genre est qu'il est assez malaisé de traduire verbalement les nuances d'un fait psychique illusoire ou hallucinatoire, d'en obtenir une expression dépourvue d'ambiguïté de la part de sujets non avertis et le plus souvent peu habitués à l'observation subjective, et de poser soi-même congrûment des questions relatives à un phénomène dont on n'a aucune expérience personnelle. Sous réserve de ces difficultés d'expression et d'interprétation, le résultat de mes observations se résumerait en ceci :

L'illusion des amputés, avec les fausses localisations qu'elle entraîne, disparaît pendant tout le temps où l'on provoque une sensation réelle semblable à la sensation illusoire, en excitant soit à sa périphérie même, soit sur son parcours en un point symétrique à celui qu'occupe l'extrémité du nerf sectionné dans la cicatrice du moignon, le même nerf dans l'autre membre subsistant. Toute sensation réelle, qualitativement pareille à l'image mentale d'où naît l'illusion, et rapportée à un point symétrique du corps, se comporte comme le réducteur antagoniste de cette image et en suspend non seulement l'illusoire objectivation et la fausse localisation, mais même l'évocation consciente.

*
* *

Avant de passer à l'exposé des expériences faites et des cas observés, il me paraît indispensable d'analyser la nature psychologique exacte de l'illusion des amputés que ces recherches ont, je crois, précisée.

Il n'y a pas, à proprement parler, *illusion* mais bien *hallucination* chez l'amputé qui *sent* sa jambe ou son bras, tout *en sachant*, en

voyant et en expérimentant, par les effets pratiques de son infirmité, qu'il en est privé. Le raisonnement seul, à l'état de veille, rectifie l'hallucination en discutant la croyance. L'un de mes sujets, acrobate amputé qui ne s'aidait, pour marcher par bonds, d'aucun appareil de prothèse, m'attestait que lorsqu'il était ivre, il lui arrivait de rouler à terre, *croyant* se poser sur sa jambe absente et *oubliant* qu'elle était coupée, ou qu'en dormant il la grattait dans le vide à l'endroit imaginaire où il rapportait quelque démangeaison. Le faisceau d'images qui lui représentait encore sa jambe perdue revêtait donc alors une forme irrésistiblement hallucinatoire, parce qu'aucun état fort, aucune perception réfléchie et coordonnée à d'autres, n'intervenait pour en contredire la suggestion. Un amputé, a-t-on dit avec raison, est un sujet qui vit aux prises avec un délire, ne fût-il en aucune façon névropathe. Or il est, nous le verrons, des amputés dont l'hallucination, absolument *spontanée* et *permanente*, c'est-à-dire d'*origine centrale*, n'est nullement subordonnée ni consécutive à une préalable excitation périphérique des filets nerveux de la cicatrice. Ceux-là sont de purs hallucinés, mais des hallucinés éveillés et raisonnables, par qui le caractère mensonger de la sensation illusoire est *conclu*, *non éprouvé*, puisque l'erreur a pour origine une intuition immédiate, irrésistible, non intermittente, non provoquée, non rectifiable.

Il y a, au contraire, *illusion* véritable chez les amputés exempts de cette hallucination permanente et spontanée et qui n'en subissent le prestige qu'à l'occasion d'une sensation réellement reçue par leur moignon. S'ils commettent alors une erreur de perception en projetant à la périphérie du nerf coupé la sensation reçue sur le parcours de ce nerf, leur cas rentre dans une loi courante depuis longtemps constatée par la psycho-physiologie : tout se passe chez eux comme chez les personnes qui rapportant à leur petit doigt, où le nerf cubital a son extrémité périphérique, un choc reçu au coude sur le parcours du nerf : erreur de perception, erreur de localisation.

Chez d'autres sujets ni l'hallucination, ni l'illusion provoquée ne se produisent : pas de membre-fantôme, pas de fausse localisation périphérique, le membre est psychiquement réduit au moignon tel qu'il existe et toutes les sensations reçues par celui-ci y sont normalement localisées. L'illusion ne peut alors ni faire naître l'hallu-

cination, ni être elle-même provoquée par la sensation; elle n'a pas à être rectifiée, puisque rien n'est imaginaire dans la perception actuelle. Ce cas n'est guère plus fréquent que celui de l'hallucination constante et irréductible, mais il existe et je l'ai plusieurs fois rencontré.

Enfin la très grande majorité des amputés sont sujets à éprouver l'illusion dans les conditions que signale le Dr Pitres. Leur erreur est intermittente; elle ne se produit qu'à l'occasion d'une excitation soit accidentelle, soit provoquée, des troncs nerveux engagés dans la cicatrice, et elle dure autant que cette excitation même. Elle consiste en une hallucination passagère qui fait reparaître le membre-fantôme en son entier, en même temps que la sensation, faussement interprétée, se localise en un point déterminé de ce membre à la périphérie des nerfs excités. Tous les éléments du mirage mental des amputés se trouvent alors réalisés et confondus. Tout se passe chez un sujet de ce genre comme chez une personne à qui une sensation réelle, vaguement perçue pendant son sommeil fait faire un rêve et qui rapporte à l'objet rêvé, au lieu d'en prendre une notion véridique, ce qu'elle a conscience de ressentir.

Le phénomène me paraît donc se décomposer de cette façon :

1° Une excitation purement organique affecte un nerf sur un point de son parcours devenu accidentellement son extrémité, mais la sensation n'en est pas moins projetée à la périphérie de ce nerf comme elle l'eût été avant l'amputation;

2° Cette excitation, consciemment ressentie, réveille une image mentale, trace d'une ancienne sensation similaire, que le sujet interprète selon la même loi qu'autrefois. Aucune sensation plus forte n'imposant à cette image son caractère de simple réminiscence subjective, l'amputé *croit sentir* ce qu'il ne fait qu'*imaginer à l'occasion de ce qu'il sent* et il le localise à faux, incapable de faire le départ entre ce qui lui est *donné* et ce qui lui est *suggéré* dans cette impression confuse;

3° L'image sensorielle spéciale évoquée par la sensation réelle fait aussitôt revivre à son tour tout le système d'images auxquelles elle était associée et par rapport auxquelles elle était interprétée autrefois. Le *souvenir* du membre amputé reparaît alors plus nettement dans la conscience sous la suggestion de cette sensation illusoire. Il prend corps jusqu'à devenir l'objet d'une véritable

hallucination. Cette hallucination, par une sorte de choc en retour, confirme l'illusion provoquée par la sensation initiale, car rien n'est plus propre à faire croire à l'existence d'un membre en son entier que le fait d'en sentir très nettement affectée telle ou telle partie bien localisée. Les deux erreurs finissent donc par se confondre en se fortifiant mutuellement. Il n'est pas surprenant dès lors que si quelque autre excitation concurrente affaiblit le pouvoir suggestif de la sensation procurée au nerf du moignon, on voie disparaître du même coup l'hallucination et l'illusion. C'est comme un rappel à la réalité qui dissipe le rêve que l'amputé faisait tout éveillé.

4° Si, par contre, l'hallucination est permanente et indépendante de l'excitation actuelle, comme elle l'est quelquefois, on ne peut ni la susciter sous la suggestion d'une sensation passagère et provoquée, ni la faire cesser soit en suspendant l'excitation, soit en provoquant ailleurs une sensation antagoniste plus forte. Il n'y a pas d'illusion du tout, quoiqu'il y ait une hallucination, rien de vrai n'ayant le pouvoir de modifier un délire chronique. Réciproquement, on ne voit jamais apparaître l'hallucination passagère chez des sujets exempts de l'illusion, c'est-à-dire capables de bien localiser immédiatement là où l'excitation se produit toute sensation dont le moignon est le siège effectif.

Cette analyse n'est pas l'exposé d'un raisonnement théorique *a priori*, mais la conclusion de diverses observations faites sur des sujets dont les cas la réalisaient objectivement. Pour simplifier la distinction verbale des éléments qu'elle distingue dans l'erreur des amputés, j'appellerai *hallucination* la représentation du membre-fantôme, accompagnée d'une croyance illusoire plus ou moins forte à sa réalité ; — *illusion* l'erreur commise par l'amputé quand il ne perçoit pas la sensation pseudo-périphérique là où il la reçoit, mais par contre s'imagine la sentir là où il ne la reçoit pas ; — *paratopie* ou *fausse localisation* l'erreur que commet le sujet quand il projette avec précision à la périphérie du nerf tronqué l'impression reçue sur son parcours et qu'il rapporte par un jugement spontané à une partie déterminée du membre-fantôme telle ou telle sensation tactile, motrice, thermique, etc., le plus souvent douloureuse, qu'il a conscience d'éprouver du côté amputé ; — *sensation réductrice* l'effet psychique de toute excitation distincte de la première, dont la pré-

sence seule dans le champ de la conscience rectifie la *paratopie*, abolit l'*illusion* et dissipe l'*hallucination*.

*
* *

L'expérience à laquelle j'ai uniformément soumis tous les amputés que j'ai observés consiste en ceci :

1° Avant que le sujet soit fatigué ou énervé par des excitations répétées de la cicatrice, et sans l'avoir jamais, de peur d'auto-suggestion, prévenu de ce que l'expérience est destinée à provoquer, on détermine par une exploration rapide quels sont les points les plus excitables de la cicatrice du moignon, c'est-à-dire, selon toute probabilité, les positions des principaux troncs nerveux. On exerce sur ces divers points soit une pression plus ou moins forte, soit un contact, ou même on y applique un courant électrique faible. L'excitation particulière de chaque filet nerveux tronqué provoque en général une illusion paratopique nettement localisée en un point spécial du membre-fantôme; en même temps l'hallucination commence.

2° Si les points excitables ont été bien repérés et si l'excitation de chaque nerf tronqué ne provoque qu'une paratopie limitée, distincte et très localisée, on excite ces nerfs les uns après les autres ou en même temps les uns que les autres en mouvant les doigts sur la cicatrice comme on jouerait sur un clavier. On observe alors que les diverses paratopies spéciales s'organisent, se systématisent ou s'enchaînent avec la plus grande netteté et que l'hallucination acquiert une intensité croissante. Ce renforcement est souvent plus appréciable quand le sujet est dans la station verticale, appuyé sur la main de l'opérateur qui, tout en le soutenant, continue de provoquer dans le moignon des excitations méthodiques.

L'illusion est alors presque parfaite; le sujet déclare qu'il *sent* sa jambe le porter, se plier, toucher le sol, etc., comme si elle existait encore. A ces sensations motrices et tactiles s'ajoutent parfois des impressions de froid ou de chaud, de fourmillement, d'engourdissement, de douleur, semblables à celles qu'on éprouve dans un membre comprimé ou longtemps immobilisé. En outre, le membre-fantôme semble presque toujours raccourci; il lui manque en apparence la longueur des os longs et des parties peu mobiles, mais jamais les zones articulaires ne font défaut. On le prouve en

priant le sujet de désigner dans le vide la place où il sent son pied, son genou ou sa main, puis en comparant la mesure des distances indiquées aux dimensions correspondantes du membre subsistant : l'erreur proportionnelle commise par les amputés dans la position qu'ils assignent aux extrémités périphériques de leurs membres-fantômes est à peu de chose près toujours la même.

On observe aussi que le sujet, tout en *voyant* où la main de l'opérateur le touche et, par conséquent, en localisant fort bien *objectivement*, sur la foi d'une perception *externe*, le contact ressenti, *ne sent pas subjectivement* à cet endroit ce contact par la voie du *sens interne*. S'il ferme les yeux, la paratopie est complète, comme l'illusion subjective qui la fait naître. Par exemple, un amputé de jambe au tiers supérieur déclare que c'est son orteil ou son talon que l'on touche, mais il ne perçoit en aucune façon le contact en haut de la cuisse, seule portion réelle et effectivement excitée du membre-fantôme. L'image suggérée et faussement localisée est donc assez forte pour oblitérer la sensation actuelle, ou du moins pour déplacer de beaucoup son siège apparent. Il semble que la sensation habituellement projetée à la périphérie du nerf continue à y être rapportée d'une façon irrésistible et qu'elle efface en même temps les sensations accessoires et concomitantes fournies par l'excitation des parties circonvoisines de la peau du moignon. Son *signe local*, pour parler comme Lotze, intercepte et absorbe, par une sorte d'interférence, ceux d'autres sensations plus faibles.

L'objet de ce premier temps de l'expérience est de provoquer, dans des conditions connues et au moment choisi, l'ensemble d'illusions, dont la paratopie est l'élément essentiel, et dont le deuxième temps devra déterminer la rectification.

3° Au moment même où le nerf excité donne au sujet l'illusion de posséder la partie du membre-fantôme à laquelle il rapporte la sensation perçue, on touche et comprime fortement cette même partie du corps dans le membre sain qui reste. Dans la totalité des cas où j'avais pu *provoquer* l'hallucination et l'illusion paratopique, j'ai observé que cette simple sensation véridique, symétrique et analogue à la sensation illusoire, *suspendait net* toute la fantasmagorie dont l'amputé était le jouet. Le membre-fantôme disparaissait de la conscience, la projection paratopique de la sensation à la périphérie cessait, et, par contre, le sujet commençait à rap-

porter sans erreur à son véritable lieu d'origine, c'est-à-dire au moignon même, le contact qu'il percevait du côté amputé. Il en était de même dans le cas composé où plusieurs paratopies successives ou simultanées étaient réduites par autant de sensations réelles fournies au membre sain aux points correspondants. Or, il suffisait d'interrompre un instant ces sensations réductrices, tout en continuant à exciter les nerfs de la cicatrice, pour qu'aussitôt l'illusion entière reparût. Nouveau contact avec le membre sain, nouvelle rectification, et ainsi de suite jusqu'à ce que, la fatigue nerveuse survenant, ces diverses réactions devinssent plus confuses et surtout plus douloureuses.

4° Dans un ensemble de conditions identiques, on obtient quelquefois (plus rarement cependant) une rectification semblable de l'hallucination et de la paratopie en comprimant *sur son parcours* le même nerf dans le membre sain, juste au niveau où ce nerf a été sectionné et où il est à ce moment excité du côté amputé. L'une et l'autre sensations sont aussitôt localisées à leurs véritables points d'origine. Si, dans ces deux cas, d'ailleurs, on cesse de provoquer l'illusion en suspendant les excitations qui la font naître, tout s'évanouit comme pendant le conflit des deux sensations antagonistes.

Ce que je viens de décrire représente le cas normal, banal, tel que je l'ai observé maintes fois, à quelques différences de détail près, sur des amputés des membres inférieurs ou supérieurs. Ni la structure anatomique du moignon et de la cicatrice, ni le procédé opératoire suivi dans l'amputation ne m'ont paru avoir d'influence appréciable sur ce double processus de suggestion et de rectification. Quelques amputés, cependant, restaient exempts de toute illusion et réfractaires à l'expérience; l'un d'entre eux (Hôpital Laënnec) éprouvait l'illusion, mais la présence d'un névrome très douloureux rendait l'expérimentation presque impossible. L'expérience de rectification a provoqué chez la plupart des patients une très vive surprise, non du fait de l'illusion même, qui leur était généralement connue, mais du fait de son abolition subite et intermittente à volonté dès que les sensations antagonistes étaient provoquées dans le membre sain. Je crois superflu de reproduire ici de multiples observations particulières qui concordent avec le cas-type décrit plus haut. Le premier sujet observé, — Yv...,

apprenti, quinze ans, amputé de la jambe droite au tiers supérieur, — présentait le phénomène avec une netteté parfaite, et tout ce dispositif expérimental, appliqué pour la première fois à lui, m'a donné depuis lors chez les autres sujets des résultats sensiblement identiques, sinon d'une constante intensité. L'un de ces sujets, — R. P..., étudiant à Alger, vingt-deux ans, amputé de la jambe gauche au tiers supérieur, — réalisait le cas au paroxysme. Ce jeune homme, extrêmement nerveux et suggestible, récemment opéré à la suite d'un accident, éprouva dès le plus léger contact avec la cicatrice une hallucination et des illusions paratopiques d'une extraordinaire netteté; bientôt, sans contact réel, ma main restant à distance et faisant de loin les mêmes gestes, le sujet continua d'éprouver diverses sensations imaginaires bien localisées dans le fantôme. Le moignon suivait automatiquement les mouvements de ma main et frémissait à chacun d'eux, comme si la sensibilité des troncs nerveux se fût extériorisée. Les pressions exercées sur la jambe saine n'en firent pas moins instantanément cesser à la fois les illusions et ces mouvements réflexes du moignon. Mais si j'interrompais un instant les sensations réductrices, le fantôme reparaissait avec une vivacité si brusque et si douloureuse que le sujet poussait un cri, « comme si, disait-il, une commotion électrique accompagnait la soudaine éruption de sa jambe renaissante ». J'obtins ainsi une série d'éclipses et de retours de l'illusion que je rendis moins pénibles en affaiblissant par degrés les sensations réductrices au lieu de les arrêter subitement. Il serait sans doute curieux de faire sur des sujets aussi suggestibles que celui-là des expériences plus complètes encore en provoquant pendant l'hypnose, au moyen d'une suggestion verbale, la même hallucination qui, en ce cas, serait d'origine centrale et indépendante d'une réelle excitation physiologique, puis en observant si les sensations antagonistes conserveraient contre elle leur pouvoir réducteur : il me paraît très peu probable *a priori* que la rectification s'opère dans ces conditions.

La conclusion qui me paraît se dégager de cette première série d'observations et d'expériences est que les faits constatés confirment d'une façon frappante la théorie bien connue de Taine sur la rectification des illusions[1]. Entre l'image, la sensation et le

1. Taine a, d'ailleurs, lui-même signalé et interprété théoriquement cette rec-

jugement où s'affirme une croyance existe une connexion constante. Ordinairement la sensation fait naître l'image à laquelle s'applique le jugement, mais cet ordre normal selon lequel se déroule le processus d'objectivation et de localisation peut être contrarié. En l'absence d'une sensation *vraie*, c'est-à-dire déterminée par une excitation organique actuelle, l'image peut revivre dans la conscience et devenir hallucinatoire, parce qu'elle n'est pas du tout contredite ou ne l'est qu'incomplètement ; c'est le cas de l'amputé qui gratte en rêvant son pied à la place où il croit le sentir, ou celui de l'infirme qui s'abstient de se porter sur sa jambe-fantôme, dont il *sent* pourtant la présence illusoire, parce qu'il n'y *croit* pas, la *sachant* coupée. La sensation vraiment ressentie par le nerf excité, mais faussement projetée à sa périphérie, joue le même rôle que la sensation normale et le processus se déroule jusqu'au bout : l'image suscitée par la sensation devient hallucinatoire et la sensation prend place dans le système d'images associées qu'elle fait renaître, d'où la fausse localisation périphérique, illusion qui renforce l'hallucination. Le sujet est naturellement tout près de croire à la réalité de ce membre qu'on lui rend en imagination et il lui faut un véritable effort de raisonnement pour résister à ce mensonge de son sens interne. Si la sensation reçue au niveau de la cicatrice ne se projetait pas par habitude à la périphérie, mais restait normale et n'allait point réveiller un souvenir bientôt hallucinant, elle conserverait son caractère véridique et se localiserait à son point d'origine réel : c'est ce qu'on observe en effet chez les amputés auxquels les pressions exercées sur leur moignon ne pro-

tification chez les amputés. « Considérez un amputé qui, ayant perdu la jambe, se plaint de fourmillements dans l'orteil. Il éprouve en effet des fourmillements, mais ce n'est pas dans l'orteil, qu'il n'a plus; seulement, il lui *semble* qu'ils y sont. Là encore, entre l'ébranlement nerveux de l'orteil et le jugement qui place en cet endroit la sensation, il y a plusieurs intermédiaires dont le principal est la sensation elle-même. Ordinairement, quand celle-ci naît, elle est précédée par cet ébranlement terminal, mais ce n'est qu'ordinairement. Si, par exception, le bout central conservé après l'amputation vient à s'ébranler, elle naîtra, quoiqu'il n'y ait plus d'orteil, et l'amputé portera le même jugement que s'il avait encore la jambe... Ces exemples montrent fort nettement en quoi consiste l'apparence. Trois termes sont donnés et sont les chaînons d'une chaîne : un antécédent qui est le fait affirmé, un intermédiaire qui est ordinairement précédé de l'antécédent, une idée, croyance, jugement ou perception qui suit toujours l'intermédiaire et porte sur l'antécédent. Pour que le jugement affirmatif se produise, il suffit que l'intermédiaire se produise : peu importe que l'antécédent existe ou n'existe pas. » (*De l'Intelligence*, t. II, chap. I.)

curent aucune hallucination; leur membre amputé est réduit à un tronc, voilà tout, et ils le sentent tel qu'il est. Sur eux l'expérience de rectification est sans effet : ils n'ont pas besoin d'un raisonnement pour remettre au point ce qu'ils ne confondent pas, et, si l'on touche à la fois leur moignon et leur membre sain, ils reçoivent deux sensations véridiques au lieu d'une, sensations distinctes et parfaitement indépendantes l'une de l'autre. L'expérience confirme cette hypothèse comme la précédente.

Ce que la très exacte théorie de Taine ne signalait pas, cependant, c'est ce fait que, à défaut ou en dehors de la sensation reçue du côté amputé, une sensation *analogue*, reçue en un point du corps *symétrique* au premier, peut intervenir comme réducteur de l'illusion paratopique. Chez l'amputé sujet à éprouver l'illusion et à localiser à faux, la sensation vraie reçue par le tronc nerveux, bien loin de posséder un pouvoir réducteur, est tout au contraire le point de départ de toutes les erreurs qu'elle suggère; mais la sensation symétrique joue vis-à-vis de cette première sensation et de son cortège d'illusions le rôle de réducteur antagoniste. Tout le prestige des images ravivées par l'anormale fonction du nerf coupé qu'on excite se dissipe devant la forte représentation d'une sensation actuelle associée à un système non moins net et cohérent d'impressions sensorielles et d'images. Il ne subsiste en revanche du faisceau des illusions démenties que le seul élément vrai qui y fût engagé, c'est-à-dire l'impression de subir un contact réel quelque part du côté amputé; cette impression, comme dégagée par une sensation corrélative qui, en l'analysant, l'isole et la rectifie, se localise exactement aussitôt. Ces expériences me semblent conduire à diverses conclusions psychologiques à noter :

1° La localisation des sensations en une partie déterminée du corps est le résultat d'une inconsciente construction mentale susceptible aussi bien de se renouveler à l'occasion des excitations normales reçues par un membre sain que de se restaurer par habitude dès qu'une sensation, comprise dans le premier système des perceptions vient mettre en branle dans la mémoire de l'amputé le système d'images associées qui en est la trace; la localisation est donc bien, comme on l'a d'ailleurs depuis longtemps établi, un phénomène acquis, non une donnée immédiate immanente à la sensation même.

2° *Cette construction mentale des parties de notre corps s'opère en partie double*, notre organisme étant composé de deux moitiés symétriques dans le plan vertical, et les parties similaires et symétriques du système nerveux fournissant à la conscience des *couples d'images* solidaires l'une de l'autre, corrélatives l'une à l'autre, agissant et réagissant l'une sur l'autre, et capables même de se réduire l'une l'autre, au cas où l'une est liée à une impression sensorielle actuelle, tandis que l'autre n'est que la trace réviviscente d'une sensation passée.

3° Il existe entre les éléments nerveux symétriques des deux segments verticaux du corps ce que Wundt appelle une *fonction vicariante*, de sorte que si la fonction de l'un subit une perturbation d'origine organique, cause d'une perturbation psychique, l'autre tend à remplir le même office de façon normale, comme on voit chez un hémiplégique se restaurer peu à peu les fonctions motrices abolies d'une moitié de son corps. Mais le témoignage de la moitié saine ne réagit ici sur celui de la moitié mutilée que si le couple primitif des deux constructions psychiques analogues et symétriques reparaît dans la conscience à l'occasion de deux sensations réelles, simultanées et concurrentes, dont l'une, perçue par le nerf tronqué, est localisée à faux, l'autre, perçue par le nerf intact, est localisée exactement. Sinon, le membre amputé, affecté seul, conserve son illusion paratopique non rectifiée, comme réciproquement la seule sensation reçue du côté sain n'a aucune raison de provoquer de l'autre côté le moindre retour de l'illusion : l'expérience le démontre facilement.

Les recherches dont je viens de retracer les principaux résultats me paraissent donc apporter d'une part une contribution à l'étude des lois psychologiques qui président aux rapports des images avec les sensations actuelles, et, de l'autre confirmer, avec quelques détails de plus, les théories généralement reçues touchant le processus psycho-physiologique de la localisation des sensations.

*
* *

Il me reste à présenter trois observations particulières s'écartant du cas ordinaire ci-dessus décrit, mais plus propres, je crois, à en confirmer la loi et à en éclairer l'interprétation théorique qu'à la démentir.

a) La première de ces observations porte sur un sujet exempt de toute hallucination et de toute illusion paratopique, par suite entièrement réfractaire à mon expérience ordinaire, mais cela pour une raison intéressante à remarquer. R. D..., étudiant, vingt ans, amputé du bras droit à l'*âge de moins de deux ans* à la suite d'un écrasement, ne se rappelle pas avoir jamais possédé ce bras perdu ni avoir été gêné en rien par son absence. L'opération a donc eu lieu *avant l'âge où la personnalité mentale s'organise nettement* et où les systèmes d'images sensorielles figurant les parties du corps se constituent pour ne plus guère varier ensuite. La construction psychique de l'idée d'un bras unique et dépareillé dut se faire ainsi chez l'enfant dès l'origine sans s'accompagner d'une construction symétrique et corrélative du bras amputé. Les sensations perçues par le court moignon qui subsistait seul de ce dernier s'y localisèrent sans erreur, comme elles l'eussent fait chez un individu ainsi mutilé par malformation congénitale. Aucune d'elles n'acquit donc le pouvoir de faire renaître une image qui n'existait pas dans la mémoire : aussi D. n'avait-il jamais senti de bras-fantôme du côté droit et ne se trompait-il jamais dans la façon dont il interprétait les sensations reçues dans ce moignon, semblable pour lui à un bras arrêté dans sa croissance. Ce cas, nul en apparence, me paraît au contraire établir clairement par différence les conditions psychologiques requises pour que l'illusion naisse et par conséquent puisse être rectifiée par une sensation présente.

b) La seconde observation a été faite sur un amputé dont le cas présentait spontanément réalisée l'analyse de l'illusion dans des conditions quasi-expérimentales. Marc d'I..., dix-huit ans, a été privé de la jambe droite après trois amputations successives, pratiquées à plusieurs années d'intervalle, la première de la partie antérieure du pied, la seconde du pied à la cheville, la dernière de la jambe au lieu d'élection, à 10 cm. au-dessous du genou. Ce sujet est hanté par une hallucination permanente et spontanée qui lui fait sentir tout le membre-fantôme, exception faite de la partie du pied qui fut amputée la première. Une pression exercée sur un certain point précis du moignon situé assez loin de la cicatrice fait apparaître ce complément du fantôme, car la sensation se localise aussitôt au bout du pied; mais l'illusion paratopique ainsi provoquée ne dure pas plus que l'excitation qui la fait naître. Les

diverses excitations provoquées dans la cicatrice même n'ajoutent rien à l'hallucination préexistante, mais elles précisent l'illusion qu'elles renforcent, et chacune d'elles est projetée à la périphérie dans les conditions ordinaires de la paratopie. La jambe-fantôme est sentie comme immatérielle, sans poids, et elle paraît raccourcie. Elle se meut dans le vide; le sentiment de ce mouvement est très nettement centripète et n'est rapporté à la périphérie qu'après qu'il s'est accompli. Le sujet peut, en effet, se donner à volonté, par une légère contraction des muscles du moignon, l'illusion de mouvoir telle ou telle partie déterminée de sa jambe. Quand il s'appuie sur l'extrémité du moignon, il croit se porter sur son pied lui-même. L'illusion est si parfaite que plus d'une fois M. d'I... en a été dupe, même à l'état de veille, et qu'il est tombé en croyant, par distraction, se poser sur la jambe-fantôme. Voici donc un cas intermédiaire entre celui des amputés hallucinés, réfractaires à l'illusion provoquée, et celui des amputés dont l'hallucination intermittente est consécutive à la sensation paratopique. Ce n'est pas l'excitation du moignon qui *fait naître* l'image hallucinatoire du membre-fantôme, mais elle en augmente notablement, en la précisant en détail, l'apparente objectivité. De plus, une hallucination partielle, subordonnée cette fois à l'excitation d'un tronc nerveux isolé, s'ajoute à la première et se localise à faux, comme dans le cas général. Or, quand je provoque les sensations réductrices dans l'autre jambe, la rectification s'accomplit elle-même *en deux temps* et d'une façon justement corrélative aux conditions spéciales où l'hallucination s'était produite. Quand je serre la jambe saine aux points exactement symétriques à ceux qu'occupent les extrémités de la cicatrice, l'hallucination habituelle disparaît aussitôt; d'I... témoigne une extrême surprise de *sentir* pour la première fois de sa vie l'absence de cette jambe amputée, dont il n'a jamais cessé de recevoir des sensations illusoires. Dès que je suspends le contact réducteur, le fantôme reparaît « comme s'il sortait du genou par un courant électrique » (*sic*). Mais, pour faire disparaître l'image partielle de l'avant-pied qui s'ajoutait à celle de la jambe, il faut en outre que je presse le pied sain en un point correspondant à cette paratopie distincte. Si, enfin, au lieu d'abolir en bloc l'hallucination chronique, je l'affaiblis en détail en touchant tour à tour la cheville, le talon, etc., de l'autre jambe, chacune des

paratopies spéciales qui renforçaient l'illusion se rectifie et le fantôme perd de son intensité, souvent même s'efface tout à fait.

Ce cas singulier me paraît instructif en ce qu'il isole expérimentalement les phénomènes habituellement confondus chez les amputés affranchis de l'hallucination permanente, et qu'il oppose bien celle-ci aux illusions et paratopies consécutives aux excitations actuelles. L'erreur est ici rectifiable parce qu'elle peut être suscitée ou renforcée par la sensation réelle, et la réduction de l'illusion paratopique suffit pour abolir, par choc en retour, l'hallucination elle-même. Remarquons, en outre, qu'il s'agit d'un membre plusieurs fois modifié dans sa structure anatomique, que trois systèmes d'images hallucinatoires ont eu le temps de se stratifier dans l'intervalle des opérations en s'ajoutant au souvenir primitif de la jambe entière; et qu'enfin l'un de ces systèmes, le plus ancien, est resté indépendant des autres, sans reparaître ni se rectifier dans les mêmes conditions qu'eux.

c) Le troisième cas anormal s'est rencontré chez un sujet dont l'état organique présentait également des particularités complexes. Z..., dix-huit ans, a eu à l'âge de onze ans les deux jambes écrasées par un tramway; il a dû subir deux amputations immédiates : l'une de la cuisse gauche au tiers supérieur, l'autre du pied droit selon Pirogoff. Les pressions exercées sur les divers points de l'une et de l'autre cicatrice ne provoquent rien d'autre que des sensations assez douloureuses exactement localisées. Le sujet éprouve *en permanence*, depuis le jour même de l'opération, une double hallucination des deux membres amputés. Les deux fantômes restent d'ailleurs distincts et indépendants; cependant la position réelle de la jambe à qui manque seul l'avant-pied a quelque influence sur la position apparente de la jambe entièrement amputée; quand la première se meut, l'autre semble fléchir d'une façon analogue. Les sensations rapportées aux fantômes diffèrent non seulement *en intensité*, mais *en qualité* de celles qui viennent actuellement des parties encore vivantes des deux jambes. Z. sent très bien où s'arrête cette zone réelle, car au delà des moignons ce qu'il croit éprouver est de nature toute différente de ce qu'il éprouve en deçà : les deux séries d'impressions ne sont pas complémentaires, elles sont hétérogènes et elles ne réagissent pas l'une sur l'autre. Les pseudo-sensations rapportées aux fantômes vont de la périphérie

au centre, mais Z... éprouve aussi la sensation d'un effort efférent appliqué aux extrémités, avec localisation motrice assez nette, quoique cet effort ne semble pas aboutir, « comme lorsqu'on essaie en vain de remuer les oreilles » (*sic*). Le fantôme gauche paraît raccourci. Z... sent ses jambes pourvues de muscles, avec une forme normale, « toute semblable, déclare-t-il, à celle qu'elles avaient au moment où il les a perdues ». L'hallucination se présente donc bien comme un *souvenir permanent et invariable du corps d'autrefois*; le raisonnement seul la dément, mais sans l'abolir jamais. Or, chez ce sujet, aucune excitation actuelle des cicatrices n'a le pouvoir d'ajouter la moindre illusion paratopique à l'hallucination; celle-ci en effet ne représente pas les membres tels qu'ils seraient présentement imaginés, mais tels qu'ils avaient été mentalement construits avant le moment où ils furent désormais remplacés par leurs fantômes persistants. Il semble, en somme, qu'il n'y ait rien de commun entre ces représentations hallucinatoires *sui generis* et les sensations actuelles, et que, malgré leurs contradictions, les deux systèmes psychiques se partagent le champ de la conscience. Le contact réducteur avec les points symétriques reste également sans effet, puisqu'il n'y a aucune illusion à rectifier; mais il ne modifie pas davantage l'immuable hallucination centrale. En un mot, quoique ce sujet soit parfaitement équilibré et sain d'esprit, son erreur affecte, en tous points, les caractères d'un véritable *délire*, d'une *idée fixe* inattaquable à tout ce qui peut se produire de réel en dehors d'elle. Les amputations que Z... a subies semblent avoir déterminé une sorte de dédoublement de sa personnalité : en lui, d'un côté, a subsisté le souvenir de son ancienne unité organique qu'il continue à se remémorer avec une obsédante constance et une hallucinante précision, et, par ailleurs, sa nouvelle vie psychique s'est organisée normalement, comme chez tous les autres amputés. L'erreur de Z... se présente, si l'on peut ainsi parler, comme un cas de simple *rétro-suggestion* d'origine exclusivement centrale.

Ce dernier cas, le plus étrange que j'aie pu observer, me paraît, rapproché des deux autres, confirmer d'une façon décisive l'analyse des éléments de l'erreur des amputés telle que je l'ai théoriquement présentée, sans infirmer en rien les conclusions que j'ai cru pouvoir tirer des expériences faites sur la rectification des illusions paratopiques par les sensations symétriques antagonistes.

CAMILLE HÉMON.

LA NATURE PSYCHOLOGIQUE
DE L' « ÉTAT DE GRÂCE »

I

Le mot grâce, dont la théologie fait un tel usage qu'il lui semble uniquement propre, cache en réalité un phénomène psychologique essentiel et commun. De même que la philosophie cléricale a jadis obombré les spéculations naturelles des hommes, de même certains états intérieurs, susceptibles d'une explication à la taille de l'esprit, se sont longtemps dissimulés sous le vêtement fastueux et comminatoire du dogme. Pour la grâce, le cas s'aggrave de ce qu'elle soulève un problème métaphysique sujet à détourner l'attention de sa portée morale. Aussi n'a-t-elle point manqué d'entretenir des espérances illusoires loin de la réalité féconde. Toujours séduits par le problème et son origine, les observateurs délaissèrent l'étude plus prochaine de sa nature. En un mot *la grâce* attira tous les regards et l'on se contenta, pour l'*état de grâce*, d'une simple définition. C'est pourtant par celui-ci que l'on peut accéder à celle-là. L'examen de ses conditions et de sa valeur va nous montrer dans le mythe théologique un fait humain, un état quotidien que seul un trop long et trop familier usage nous empêche de nettement discerner. Découvrons cette vérité pratique et humaine sous un appareil qui la voile en la particularisant, mais qui cependant ne la déforme point et n'a pu jamais en abolir tout entier le réel. Pour cela d'abord suivons-la sous sa forme religieuse qui, sensible et pour ainsi dire concrète, nous offre un terrain propice à l'atteindre dans son essence dernière, et constatons que déjà nous y pouvons entrevoir, malgré les ratiocinations à côté, un fond sentimental d'une richesse évidente.

« La Grâce », dit le concile de Trente, « est un don surnaturel que Dieu nous accorde gratuitement à cause des mérites de Jésus-

Christ pour nous faire opérer notre salut [1]. » Cette définition toute générale et tout extérieure ne nous renseigne en rien sur les procédés qu'elle implique. Elle ne fait que préciser un point de dogme d'une forme particulière peut-être, mais dont l'idée se retrouve à chaque étage de l'évolution religieuse. A vrai dire, en effet, la croyance au bon vouloir spécial de Dieu pour certains individus remonte aussi loin que l'imagination même d'un lien entre l'homme et un être éternel. Dans Homère triomphent les héros aimés des Immortels et des élus se recrutent jalousement chez toute secte : nous nous disputons avec ardeur les étroites limites du monde matériel, mais nous devenons complètement intraitables dans le partage de l'Infini que nous voudrions presque occuper tout seuls. Cette tendance prend avec le christianisme une exagération émotive d'ailleurs typique. Pour les Grecs, les relations avec la divinité ne dépassent point la stricte conception des rapports de maître à esclave. On craint Zeus, on le sert, on ne l'aime pas. Il a fallu le changement sentimental du monde par la religion de Jésus pour introduire un état affectif dans le jeu métaphysique et pour aboutir à cette idée d'une fusion du créateur et de la créature, qui est le fond psychologique et la doctrine de la grâce et se résume par cette formule : Dieu dans le fidèle.

Les auteurs les plus divers et même ceux qui varient dans l'explication rationnelle du phénomène demeurent d'accord sur ce point : la grâce marque un changement psychologique. Elle est la substitution à un état *commun*, dans l'espèce l'état de péché, d'un état *exceptionnel* et d'élection, l'état de grâce. Par elle, l'homme transformé, ses actions prennent une valeur nouvelle. C'est donc une révolution morale complète et par cela même une révolution sentimentale. On l'a de tout temps reconnu : « Dans l'alimentation surnaturelle qui fait croître les âmes, en grâce », dit un théologien, « la nourriture qui est en Jésus-Christ lui-même ne devient pas une partie de l'âme et ne se change pas en elle, mais plutôt l'âme est changée par la grâce en cet aliment divin et un lien de charité tout particulier l'unit à Jésus-Christ [2]. » Un autre théologien contemporain, le R. P. Souben, très original dans sa tentative

1. RR. PP. Alexis et Théophile, *Abrégé du catéchisme du saint concile de Trente*, 1239, Paris, 1900.
2. Jourdain, *La Sainte Eucharistie*, l. I, ch. xxv; t. I, p. 800.

d'établir sur les données les plus récentes une science purement verbale jusqu'ici, reconnaît en termes précis la modalité sentimentale de la grâce qu'il semble résoudre au point de vue subjectif en une action psychologique : « *A priori*, dit-il, on pourrait répondre qu'elle est une illumination de l'intelligence et une inspiration de la volonté. L'âme, en effet, est intelligence et volonté.... Puisque la grâce actuelle est une grâce interne s'exerçant directement sur l'âme, elle doit prendre celle-ci telle qu'elle est, influer sur elle tout entière, par conséquent sur la faculté de penser et sur la faculté de vouloir.... L'âme tout entière doit avoir besoin de la motion divine. Cette motion s'applique à chacune des facultés selon la modalité qui lui convient [1]. » L'acte, ajoute l'auteur, est « indélibéré », excité en nous par Dieu. Il va jusqu'à se demander ceci : « La grâce ne peut-elle s'étendre aux facultés organiques, c'est-à-dire à celles dont l'exercice est intimement lié aux organes, dont le siège est moins l'âme que l'organe animé [2]? »

Il note la réaction de l'être : « La motion interne de la grâce ne permet pas à l'homme de rester étranger au mouvement qui s'accomplit en lui : il faut qu'il consente ou qu'il se raidisse [3] ». La grâce est le maintien de l'état du cœur, il faut ses illuminations, ses insinuations pour « prévenir toute rechute dans le péché [4] ». Enfin voici la délicate analyse de son action. On y reconnaîtra, de même que sa puissance suggestive, la valeur des éléments psychiques conscients et surtout inconscients qu'elle met en jeu : « Quand Dieu veut convertir un pécheur il opère immédiatement sur ses facultés, il y excite des actes indélibérés dont l'origine échappe à celui qui en sent l'effet et dont les impressions se glissent subtilement en lui. C'est un travail d'ensemble de persuasion morale fréquemment soutenu de grâces sensibles, dont la douceur se répand sur les facultés organiques et détache efficacement l'âme des voluptés coupables. En général cette conquête se fait lentement et silencieusement; souvent elle est déjà avancée sans que l'homme ait pris entièrement conscience du mystère de régénération qui s'opère en lui. Comme dans l'acte même de la suggession un agent

1. R. P. Jules Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, t. VI, la Grèce et les vertus infuses, 1re partie, chap. I, p. 5-6.
2. *Ib.*, *ibid.*, VII, p. 13.
3. *Id.*, *ibid.*, IX, p. 15.
4. *Id.*, *ibid.*

divers du sujet insinue en lui l'expression de ses volontés, mais sans exercer de contrainte intérieure [1]. » Tout cela demeure entendu et nous n'avons pas d'ailleurs à nous préoccuper de la cause extra-humaine, point de départ de ce curieux effet, non plus que de l'inhabitation formelle du Saint-Esprit. La grâce, qu'elle que soit l'origine qu'on veuille lui donner, se marque toujours comme un fait de la vie morale.

Elle a d'autres caractères encore. Outre qu'elle apporte une manière de connaissance par intuition, on la reconnaît avant tout comme agissante (moveantur) [2]. Elle justifie l'impie par une impulsion qui lui vient de Dieu vers la justice et cette justification même est un retour vers Dieu [3]. L'équivalence s'en trouve dans des états moraux, par exemple, dans la parfaite contrition pour la confession sacramentelle [4]. Elle se couronne enfin par l'amour de Dieu qui s'y rencontre au point de départ [5]. La voilà donc agent essentiel et fruit suprême de la vie religieuse. Elle transforme la recherche en intuition, le désir en réalité, la solution en acte, l'être enfin en une parcelle de Dieu. Achevons par ces objurgations de saint Augustin à Pelage : « Il faut, dis-je, qu'il reconnaisse une grâce qui non seulement promet, mais qui fait croire et espérer la gloire future, qui ne révèle pas seulement, mais qui fait aimer la sagesse, qui ne conseille pas seullement toute sorte de bien, mais qui le persuade [6] ».

Je m'excuse sur leur intérêt du nombre et de la longueur de ces citations. On le voit, implicitement ou en propres termes elles reconnaissent dans la grâce un pouvoir régénérateur par lequel s'opèrent des changements moraux essentiels. Quels que soient et son origine et ses moyens d'action, et ses rapports avec les forces connues ou mystérieuses encore qui gouvernent le monde et les âmes elle agit sur l'homme par des modifications qualitatives, elle introduit dans ses mobiles une orientation nouvelle, elle part pour le jugement de ses actes d'un point de vue qui déplace et fixe leur valeur. Elle prétend perfectionner la nature et donner leur pleine

1. R. P. J. Souben, *loc. cit.*, chap. VI, 2, p. 87.
2. S. Thomas, *Somme*, *Prima secundæ quæstio*, CX, art. 2.
3. *Id.*, *ibid.*, CXIII, 3-4.
4. Vacant, *Dictionnaire de théologie*, t. III, p. 503.
5. *Conc. de Trente*, o. c., § 165.
6. Saint Augustin, *Traités choisis*, Paris, 1757, t. I, p. 23.

force aux vertus ordinaires [1] : nous verrons qu'elle s'incorpore en réalité toutes les vertus et n'en laisse subsister aucune où elle ne soit pas. Mais surtout elle prédispose à la culture mystique et donne aux sentiments une tonalité qui les achemine vers un idéal de perfection nettement défini par l'amour de Dieu.

Telle paraît l'idée d'ensemble que déjà la théologie se fait de la grâce. Tout en ratiocinant sur ses conditions premières et sa possibilité logique, elle ne laisse pas d'en former le corps essentiel au moyen d'éléments psychologiques. Ici comme ailleurs, la plus subtile et la plus complète des conceptions religieuses plonge dans le réel de la vie pour édifier ses dogmes. Nous allons la voir préciser ses vues dans son analyse de l'état de grâce et mettre enfin au jour une vérité qui, libre de son joug insidieux, apparaîtra comme une des forces vives de la morale universelle.

II

Nous devons passer nous humanisant de plus en plus de la théologie dogmatique à la parénétique et à la morale. Mais si l'on peut trouver dans les prédicateurs et chez les mystiques des détails suffisants sur leur manière de comprendre les effets de l'état de grâce, une première difficulté se pose néanmoins. Nul signe certain ne permet au fidèle de discerner s'il vogue en cette salutaire passe, et Jeanne d'Arc eut raison de tourner avec une spirituelle noblesse la question de ses juges lui demandant s'il elle pensait s'y trouver. Toutefois, dans l'ignorance absolue où l'on prétend être des desseins de Dieu, on veut surtout ménager sa puissance et s'interdire un examen déplacé de ses décisions. Il n'est pas qu'une certaine paix, une certaine joie intérieure, une pieuse ardeur ne constitue l'indice extérieur et pour ainsi dire le symptôme de l'élection et, d'après les conséquences que l'on s'accorde à tirer de la grâce, il devient possible d'en percevoir la nature en tant au moins qu'elle agit sur l'homme.

A l'état de grâce on oppose, avons-nous dit, l'état de péché et ceci déjà ne manque pas de signification. On sait assez que le péché se confond avec la mort morale et l'on imagine dès lors la caracté-

1. *Conc. de Trente*, o. c., p. 532.

ristique de son contraire. Rien ne peut sortir de la mort et c'est pourquoi les actions du pécheur, quel qu'en soit le mérite intrinsèque, sont vaines. On s'indigne contre cette théologie qui frappe d'incapacité les efforts les plus louables sous prétexte qu'ils partent d'une nature condamnée, mais rien de plus logique une fois le point de départ admis. Nous le verrons mieux et nous verrons même que cette condamnation que porte l'école des actes accomplis hors de la grâce peut singulièrement s'étendre et ne laisse pas de peser même dans une morale affranchie de tout dogme.

La grâce devient donc ainsi une condition de la vie morale et l'on peut presque dire qu'elle la constitue tout entière. Elle donne à cette vie sa caractéristique principale qui est, d'un point de vue négatif d'abord, son opposition à un état adverse. Les mêmes actes prennent un sens nouveau. Qui ne voit intervenir là cette idée de valeur dont Höffding fait une des bases actives du sentiment religieux[1] ? L'état qui, au point de vue théologique pur, constatait une volonté surnaturelle et pour l'individu enregistrait une modification de la sensibilité, tourne en principe directeur du jugement. Ainsi se trouve remaniée dans toute son étendue et dans toute sa profondeur l'existence intérieure de l'homme.

Prédicateurs et théologiens ont toujours implicitement reconnu ces vérités, bien qu'ils les habillent à leur manière, et nous pouvons demander au plus psychologue d'entre eux, à Bourdaloue, des renseignements précis. Tel de ses sermons[2] a donné lieu à la distinction ci-dessus entre l'état de grâce et l'état de péché, c'est l'un des plus fertiles pour notre sujet. L'auteur ne manque point de fonder le bonheur du chrétien et son salut dans l'identification avec Dieu. En quels termes ne parle-t-il pas de la sainteté, cette floraison suprême de l'état de grâce. Pour marquer ce caractère dans Christ il dit la nécessité « que Dieu fût en lui et qu'il fût en Dieu[3] ». Et s'il insiste sur le mérite de l'amour pour le juste, c'est que l'amour lui semble la force qui nous apparente le plus à la divinité. D'autres traits précisent l'idée qu'il prend d'un phénomène moral quand il pense à la grâce. Douceur et charme, force et puissance, tels sont déjà les points d'un de ses discours où il décrit à ce même propos

1. Höffang, *Philosophie de la religion*, pas. et préf., p. x.
2. Carême, mercredi de la 5e semaine : *Sur l'état de péché et de grâce.*
3. 2e Avent, *Sur la sainteté.*

un état purement émotif. Y a-t-il rien de significatif comme ce fait de situer la sainteté hors des œuvres mêmes et de la montrer surtout dans une heureuse disposition à l'accomplissement des devoirs. Les œuvres des hommes ne sont rien en elles-mêmes. La grâce est l'arme qui les vivifie. Pourquoi les actions auxquelles elle ne préside pas sont-elles à jamais réprouvées : .... « parce qu'elles n'ont point eu ce genre de vie qui devait les animer[1] ... » Et enfin voyez à quel point la grâce les change par la valeur précisément qu'elle leur communique. L'état de péché détruisait tout mérite. Il éternisait un long « assoupissement ». Voici la grâce et toute chose se transforme, le pécheur régénéré, chaque action se solde, dit en propre termes le prédicateur, avec un bénéfice de 100 p. 100[2].

Voulons-nous tirer les choses plus au clair encore? Examinons le fruit premier de l'état nouveau, la conversion. Que dit Bourdaloue de celle de Madeleine? Qu'elle a été précédée par un amour « pénitent », que l'a suivie un amour « de reconnaissance[3] ». L'amour a préparé les voies et couronné le fait. Il a été le principe vivifiant grâce auquel l'élection a pu manifester ses œuvres. *Pour l'homme il est la grâce même.* Ne retenons d'une autre conversion célèbre, d'ailleurs simple changement de secte, que ce qui nous importe. Quel était l'état de saint Augustin désireux de croire et toutefois ne s'y décidant pas?

« J'étais certain de toutes les choses, mais trop faible encore pour jouir de vous, » dit-il au Seigneur[4]. Il avait la certitude intellectuelle et le consentement de sa raison. Mais il ne possédait point encore ce sentiment interne qui leur donne toute valeur. Il avait l'adhésion de son esprit, mais il ne pouvait rien sans le don de son âme. Et plus tard il s'écriera : « Nous sommes maintenant portés à faire le bien DEPUIS que *notre cœur* l'a conçu par notre inspiration[5] ». Rien n'est possible dans l'ordre moral sans la grâce, tout le devient dès qu'elle apparaît, voilà ce qui ressort de cet illustre cas. Saint Augustin demeure la preuve vivante de la valeur psychologique type du sentiment qu'il a chèrement étudié.

Une part inégale a été faite par les théologiens à ce travail

1. 2e avent, sermon cité.
2. Carême, sermon cité.
3. *Id.*, *Conversion de Madeleine.*
4. *Confessions*, VII, 20.
5. *Id.*, XXVI, 38.

interne selon qu'ils se rapprochaient plus ou moins de la spéculation. Quand on considère, en la débarrassant des partis pris, des questions de personnes, de la bassesse des motifs et qu'on examine en soi la fameuse querelle entre les jansénistes et les jésuites, on ne peut s'empêcher de reconnaître que, quelque artifice voilât-il, le point de vue de ces derniers se rapprochait davantage de la vérité humaine. Alors que chez leurs adversaires l'état de grâce ne se rend pas sensible au sujet, mais demeure pour ainsi dire hors de lui, conservant tout le caractère d'un don trancendental, ils en accusent le côté pratique, y précisent la collaboration de l'individu, la confondent presque avec l'intention. Trop indiscrets peut-être et trop précis, ce qui laisse beau jeu pour Pascal, habile d'ailleurs à détourner la discussion[1]. Il est dangereux, en certaines matières, de vouloir tout démontrer et la contradiction jaillit notamment des dogmes dès qu'on les presse. Les zélateurs de la grâce efficace, maintenant leur pensée jalouse dans les desseins de Dieu, l'enveloppant dans le mystère de son origine et la perdant au fond de nos mouvements secrets, la gardèrent d'attaques trop vives dont ils firent encore la dédaigneuse part en se défendant de chercher à comprendre. Mais aussi n'atteignirent-ils pas, par là du moins, le vif de l'homme et ils fussent restés de purs théoriciens sans leur ardeur mystique. A moins qu'on ne dise que, logeant la grâce dans l'inconscient, ils la mettaient comme cet inconscient même à la source de la vie, et de fait il y a quelque peu de cela, mais en définitive je n'ose les croire à ce point disciples de M. Bergson.

Ce n'est pas sans raison que les Reformateurs, suivant leur tendance vers une culture morale intime reprirent, l'ancienne idée chrétienne et firent de la grâce l'essentiel de l'œuvre. Ils comprirent que les actions humaines ne forment qu'une matière confuse à laquelle un esprit intérieur doit joindre son souffle, que nous valons surtout par l'intention et par le sentiment qui nous guide. Il fallait dès lors entendre la grâce au sens « jésuite » et lui donner ainsi plénitude d'action sur l'individu. Entraînés par la ferveur de leur conception divine et leur rigoureuse logique, ils sacrifièrent la part de l'homme pour ne point entamer la part de Dieu et la vérité morale dut céder à la nécessité théologique. L'état

1. 4e lettre, début.

de grâce rentra dans le dogme : on en reconnut bien la portée interne et toute-puissante, mais il fut avant tout la mystérieuse opération du pouvoir suprême.

Tous cependant, pasteurs et curés, séculiers et moines de toute robe, théologiens de tout poil dont la mémoire dort dans la poussière des in-folio s'accordent sur un point essentiel et qui seul nous importe : l'effet prochain de la grâce et ses conséquences lointaines. Pour tous elle empreint l'action divine dans le fidèle, pour tous elle marque l'indispensable point de départ de la voie qui mène au salut quand elle n'encercle pas cette vie tout entière. Comment au juste l'entendent-ils?

Une rénovation morale manifeste les premiers traits de la grâce fructifiante. L'homme qui reposait dans la quiétude de son indignité naturelle s'éveille brusquement à ses devoirs et à sa responsabilité. Il prend conscience de son état Il considère la vie ancienne qui s'enfuit avec une épouvante rétrospective des dangers courus et bénit la vie nouvelle qui la sauve. Toutes les valeurs se renversent à ses yeux. Les biens de jadis, les biens charnels s'écroulent dans leur inconsistant mensonge, des soucis à peine effleurés passent au premier plan. L'existence s'arrête brusquement et bifurque vers une direction contraire. L'élu, sûr de lui désormais, marche hors des voies terrestres, de la pénitence aux premières joies mystiques, à l'extase peut-être, suprême couronnement des labeurs fidèles, si celui-là le veut qu'il vient d'apprendre à aimer.

L'état de grâce prend donc un caractère moral indéniable et sa nature psychologique s'affirme nettement. Il est une disposition interne qui dirige les évolutions de la vie spirituelle et marque d'un ton affectif spécial les mouvements de la sensibilité. Son vêtement particulier, son aspect religieux cache un peu la loi psychologique sur laquelle il s'étaye et dont la généralité le dépasse. Il demeure trop restreint pour nous fournir davantage. Quittons-le quelques instants pour un monde plus vaste, nous le retrouverons à un tournant imprévu, recevant alors de son principe même un principe bien plus largement humain qu'il ne le laisse supposer, toute sa lumière.

III

Les hommes se déterminent à l'action par des motifs où prédominent tour à tour la raison et le sentiment. Non que ces deux forces agissent en complète indépendance l'une de l'autre : il n'est pas d'abstrait pur, pour prendre les points extrêmes, non plus que de passion où ne règne une certaine logique. Mais je veux dire que l'une ou l'autre l'emporte et donne aux événements dont elle devient cause sa tonalité particulière. L'expérience seule nous apprend déjà la distinction entre deux actes identiques, l'un dicté par l'amour, l'autre par des principes. Le résultat s'en montre le même, il ne nous viendra cependant jamais à l'esprit d'apprécier de façon pareille leur auteur, c'est que cette appréciation dépasse les résultats pour atteindre l'intention et les mobiles : il n'est pour l'homme de jugement que de l'homme.

Or ces deux sources de faits moraux découvrent une valeur fort inégale tout au moins en tant que principes moteurs. La raison ne peut passer de l'entendement à la volonté que par une impression ou un tacite aveu du sentiment. Elle assemble, comprend et juge, mais il ne lui appartient point de donner aucune valeur pratique à ses conclusions. Le fait que la certitude finit et que l'arbitraire commence dans l'appréciation de ses données est un gage probant de son impuissance spécifique à sortir d'elle-même. Elle n'a d'agissant que ce que lui confère son origine psychologique, cet élément réactif dont s'accompagne la sensation et qu'elle dut éliminer d'ailleurs à mesure que par des abstraits successifs elle constituait le cadre où viennent s'adapter les objets. (Kant.) On pourrait presque dire, au point de vue d'une stricte logique, que toute conception d'une raison pure active, s'il est toutefois une « raison pure », se résout en non-sens. Le fond de l'homme s'affirme dans la vie sentimentale. Pour l'émouvoir comme pour le mouvoir, c'est au sentiment qu'il faut s'adresser, c'est là que se trouve la source fraîche, la matière désordonnée mais inépuisable d'où jaillissent les volitions et les désirs. Il ne faut pas que l'ombre nette de l'intelligence nous porte à négliger les linéaments confus de l'émotion, l'une figure le dessin abstrait, l'autre la couleur mise en œuvre dans le tableau et la signification même de l'ensemble.

Le pouvoir de comprendre s'étend au vaste groupe des humains : il est *impersonnel* et spécifique, la manière de sentir demeure *individuelle*. Le sentiment seul déterminera donc la capacité morale de l'être ou plutôt il ne fera qu'un avec elle; la raison, encore une fois impuissante par soi, ne pourra que se mettre à son service et en détailler les apparences formelles. D'illustres exemples corroborent ce fait capital. Des systèmes et parmi les plus hauts, les plus purs sont demeurés stériles parce qu'ils n'avaient que l'appui de la spéculation, d'élémentaires croyances ont conquis le monde parce qu'elles ont remué le fond de l'homme. Qui ne s'étonne, en lisant Sénèque, de l'étrange froideur de cette morale que tout le talent, toute la bonne volonté, tout l'élan sincère de l'auteur ne parviennent point à ranimer? Et qui ne s'étonne de la merveilleuse folie qui vers la même époque ruait les disciples de Christ vers une doctrine de mort et préparait l'univers à la moins raisonnable des doctrines, aux dogmes les plus enfantins et les moins vraisemblables. Pourquoi le Portique s'éteint-il dans la déclamation ou dans un farouche silence, pendant que les adeptes du Nazaréen préparent contre l'incroyant le fer qui n'avait pu réussir à les extirper? C'est que les uns ont voulu trouver dans la raison seule la règle de la vie, que les autres ont vomi l'anathème sur cette même raison pour se livrer plus librement aux fantaisies les plus échevelées du sentiment.

Les faits de la vie pratique accusent encore ce ton particulier de l'existence morale. Les mêmes choses ne nous émeuvent point de même à des heures diverses, bien que l'esprit ne laisse pas de les concevoir pareillement. J'éprouve à voir la Seine animer les paysages familiers de l'Ile-de-France une douceur sereine et profonde, je me nourris de la subtile douleur de Verlaine, j'adore les chairs spirituelles des Primitifs, pourtant tel jour, à tel moment, je ne sais pourquoi, l'émotion défaille et je cherche en vain les voluptés perdues : les cimes dépouillées des arbres grimpent dans la fine brume les courbes gracieuses des coteaux, je lis les strophes sanglotantes de l' « Espoir », mes yeux cueillent sur « la Vierge aux donateurs » la caresse d'une divine lumière,... mon cœur reste fermé. J'ai beau rappeler le souvenir des extases passées, j'ai beau me démontrer que je dois jouir, et m'abstraire, et m'exciter, rien n'arrive : Moïse frappe en vain le rocher. Plus je me guinde vers

les hauteurs et plus je retombe dans la sécheresse. Et le lendemain, sans que je les cherche, les sensations exquises reviendront, et chaque ligne, chaque mot, chaque teinte me fera bondir d'une allégresse nouvelle. Que dis-je! un moment ou quelques semaines après je trouverai peut-être dans la simple mémoire le goût vif et précis de ce qui m'aura laissé sur l'heure indifférent. C'est que si ce qu'on appelait jadis les facultés discursives sont à peu près invariables dans leurs manifestations, il en va tout autrement des états que suscite l'émotion. L'atonie ou la tonicité sentimentales marquent vraiment la vie de l'âme, elles caractérisent les divers points de la courbe psychologique depuis la sécheresse où végètent seules, parmi les fonctions organiques, quelques représentations intellectuelles, jusqu'à l'euphorie qui dore les plus sombres aspects et fait resplendir le visage épuisé des mourants. Nous apportons à la même matière des dispositions diverses qui nous la font voir sous des jours variés, et nous valons précisément par ces dispositions parce qu'elles sont *nous*. Si, comme le veut Amiel, un paysage est un « état d'âme » par sa configuration abstraite, il reste surtout *notre* état d'âme et nous importe seulement à ce titre. Il y a donc certains états moraux dans lesquels les actions prennent toute leur valeur et les pensées toute leur amplitude. De ces divers états d'esprit sous lesquels nous considérons les choses, les uns sont plus favorables et les autres moins bien appropriés à l'ensemble de notre individu, les uns nous servent et nous épanouissent, les autres nous contraignent et nous diminuent. Et ceci est d'extrême conséquence.

Cette prédisposition fondamentale nécessaire à la pleine intelligence et au plein sentiment résume tout un moment de l'homme. Elle établit entre les objets et sa nature intime une communication qui se résout en un épanouissement harmonieux. Par elle cesse la dualité concept-sentiment que l'habitude et la spéculation avaient tirée d'un état jadis unitaire. Elle restitue la vie synthétique là où l'analyse, utile mais mortelle, pétrifie le mouvement. C'est le lien qui rejoint l'émotion aux objets que l'entendement en sépare, la force qui confond l'intelligence et la sensibilité, les identifie parfois.

Car il existe, et les mystiques l'ont su, des connaissances intuitives sorties de la spontanéité totale de l'être; ce sont même les

seules vivantes et, pour qu'une chose vaille, il faut que non seulement l'esprit, mais aussi le cœur y consente. Pour le dire enfin en termes plus exacts, *il est une adaptation de l'individu aux phénomènes externes comme aux faits de la vie intérieure qui lui permet de les saisir et de leur donner toute valeur par l'incorporation de toute sa valeur propre.* Il suffit de constater la vie intense que cette loi capitale permet de réaliser en nous pour reconnaître qu'elle donne tout simplement une définition laïque de l'état de grâce, de cet état de grâce que pour les chrétiens M. Mæterlink identifie avec le « bonheur [1] » et qui fait dire à Bourdaloue : « C'est donc *dans le cœur* que consiste la vie de l'homme juste... Otez-lui cette vie du cœur et tout le reste est mort dans l'ordre de la grâce [2]. » De cette vie comme du « mérite » qu'elle comporte il peut donner ailleurs une description *psychologique* des plus curieuses et la rapprocher de cet autre élément psychique, le remords [3]. Nous n'exagérions point en disant que la grâce entendue au sens théologique figure un cas particulier ou, mieux, une forme voilée d'une loi toute générale, principe d'harmonie dans la vie du sentiment et que l'on pourrait appeler : LOI DE CONVERGENCE AFFECTIVE. L'équivalence s'en retrouve dans la vie physiologique même. Il est aussi une adaptation organique à certaines impressions sensibles qui permet de les apprécier dans toute leur étendue, et l'on peut dire que l'état de santé est l'état de grâce du corps. Le terme extrême et morbide de cette convenance interne est dans cette euphorie des mourants qui les inonde d'une joie rappelant par plus d'un trait celle de l'extase, comme si la vie se retirant voulait encore manifester sa puissance et son invincible séduction. Enfin, pour en finir avec cette question de la nature sentimentale de la grâce, constatons l'unanime accord sur ce point de la théologie et de la critique libre. Voltaire, la définissant : « une action de Dieu particulière sur les créatures pour les rendre heureuses », suppose par cette idée de bonheur une action psychologique et, d'ailleurs, ajoute plus loin : « Quelle pitié de supposer qu'il (Dieu) fait, défait, refait continuellement *des sentiments* en nous [4] ». M. Recejac [5] dit proprement : « La grâce n'est pas une

1. Mæterlink, *La sagesse et la destinée.*
2. Dominicales, *Sur la vraie et la fausse piété.*
3. *Id.*, *Sur la fréquente communion*, 1re p.
4. *Id.*, *Sur le remords de la conscience* (p. 92, de l'éd. Bretonneau).
5. *Dictionnaire philosophique*, art. GRACE.

idée, mais un sentiment[1] », et je m'étonne que M. Murisier ne l'ait pas donnée comme base des perturbations individuelles dans ses « Maladies du sentiment religieux[2] ». En un mot, elle résume un ensemble de dispositions internes qui constituent sinon la base émotive de l'être, du moins le principe directeur et formel de l'émotivité à laquelle est donnée aussi sa couleur propre.

Ce fait est d'importance capitale tant par sa nature que par ses résultats. Si nos actions prennent leur valeur non pas seulement de leurs conséquences, mais surtout, quoi qu'on en ait dit, de l'intention qui les suscite, il suffit presque à les caractériser. L'intention, en effet, varie dans sa signification selon qu'elle s'y joint plus ou moins. Vue pour ainsi parler du dehors, elle paraît une simple intelligence des conditions de l'acte et assez souvent elle n'est que cela. Mais considérée plus à fond et dans des circonstances essentielles elle dépasse ce stade élémentaire et pénètre davantage en l'être même. Elle s'y découvre le mobile qui le détermine, le résumé actuel de ses tendances, la figure de ses intimes désirs. Dès lors elle s'unit à ce consensus général que par une extension légitime nous avons pu qualifier d'état de grâce, elle lui emprunte la force en même temps qu'elle lui donne la clarté, elle devient en un mot, par cette fusion, représentative d'un moment de la vie. Les sentiments suivent naturellement cet ensemble. Partout où il est réalisé, l'aise, la chaleur, l'enthousiasme rehaussent le ton émotif de l'individu; vient-il à manquer, la volonté subsiste mais sèche, froide, sans âme et comme épuisée avant d'avoir agi.

Un exemple vulgaire va nous permettre d'appuyer cette analyse et de trouver, dans le même temps, l'explication d'une loi théologique trop souvent calomniée faute d'être comprise. Voici quelque pauvre au bout du chemin. Vous passez en vous souvenant simplement que vous *devez* l'aumône : vous la faites. Le lendemain, revenant au même endroit, vous répétez le même acte. Mais alors, par suite d'une disposition ignorée de votre âme, vous *sentez* qu'il faut donner, un élan vous porte vers le misérable, vous sympathisez avec ses douleurs et votre geste n'est que la consécration de votre émoi. Croyez-vous que ce jour-là, n'eussiez vous pu même céder rien, vous n'ayez pas connu la charité si loin de votre muni-

1. Recejac, La philosophie de la grâce, *Rev. philos.* (1901, II, 147-261).
2. Chap. IV.

ficence? Peu importe le jugement qu'un spectateur eût porté. Le premier jour le pharisien était puni de sa sécheresse par sa sécheresse; l'autre, le Samaritain, trouvait dans la chaleur de son cœur la récompense du cœur. Car ce ne sont pas les actions qui valent, mais c'est l'homme.

Ne nous étonnons plus alors de voir les théologiens s'accorder pour reconnaître que nul mérite et nul fruit ne s'attache aux œuvres, hors de l'état de grâce, alors que les traits les plus insignifiants y prennent une portée singulière. Certes il faut faire dans cette affirmation la part de l'élu qui se glorifie de son caractère exceptionnel par la vue du malheur commun. Mais on doit y reconnaître un fond psychologique réel. Agir hors de l'état de grâce ce n'est pas agir seulement hors de l'assentiment divin, c'est se conduire d'une manière tout extérieure et qui n'engage pas l'individu; marcher à côté de soi, parfois en contradiction avec soi, c'est ne pas accompagner son action. Le pharisien donne et méprise celui qui reçoit. Invoquât-il un principe et objectât-il que tout principe au moins à l'origine se rattache au sentiment, il n'en reste pas moins au pauvre le droit de lui dénier toute reconnaissance. Rien de ce qu'il a reçu n'était pour lui. Et l'émotion qui jadis donna son point d'appui au principe flotte si lointaine, si vague et si abstraite qu'elle n'engage en rien la vie actuelle du cœur. L'activité en elle-même n'est rien et ses résultats nous échappent. *Non facit martyrem pœna sed caussa*, dit saint Augustin. Êtes-vous *votre* acte? voilà la question qu'il faut poser et que pose Nietzsche. Si, laissant de côté la formule qui définit pour l'école l'état de grâce, nous en considérons le fond réel, l'accord du sentiment et de la volonté, nous sommes amenés aux mêmes conclusions que les théoriciens dogmatiques et nous en reconnaissons la nécessité pour établir la valeur de l'homme comme son mérite. Car toute œuvre est faite hors de l'état de grâce, hors de toute signification et hors de la conscience, du moins de cette conscience constitutive synthèse de la vie psychique et dont la notion d'identité n'est que la claire et superficielle apparence, qui ne plonge dans le fleuve profond de l'existence émotive. Et c'est pour cela d'ailleurs que le résultat fait si souvent défaut.

L'état de grâce, soit qu'il se réfère au sentiment religieux, soit qu'il marque un point de la vie intérieure, présente donc tous les

caractères d'un phénomène psychologique à dessein moral. Il consiste en une tendance à certaines manifestations d'ordre émotif ou volontaire et surtout en un consentement unanime de l'être au fait sensitif comme à l'acte. Il crée en nous une harmonie basée sur l'accord du désir et de la réalité, de l'ordre interne et de l'ordre extérieur, de la raison et des sens. Par lui l'individu se retrouve pleinement dans l'œuvre qui semble alors sa fonction nécessaire et toute peine est éliminée du vouloir alors que toute valeur y est donnée. Les hommes le portent bien haut parce qu'il réalise un moment l'unité et parce qu'il permet la certitude. Et ce ne sont pas les seules raisons qui en font une des lois capitales de la vie.

IV

La grâce annonce par ses effets un phénomène sentimental qui par la tonalité particulière dont il anime l'agent donne à l'acte son sens entier. Elle ne saurait donc se séparer d'une morale complète et, de fait, c'est par la morale qui lui emprunte la vie qu'elle reçoit l'universalité. Cheville ouvrière de la destinée chrétienne, elle brise ce cadre étroit pour se répandre largement sur le monde et par elle sont cimentées les lois les plus rigoureuses, les constructions en apparence les plus précaires de l'effort. On l'a trop oublié, l'intelligence, l'habitude, le culte de soi, l'altruisme, la foi même ne suffisent pas seuls à ranger l'être sous des règles qui maîtrisent son impatient appétit; il faut un terrain propre à concilier les tendances, dont le combat, excellent d'abord pour la formation de l'individu, finirait, s'il se prolongeait trop, par l'épuisement ou l'anarchie.

L'état de grâce, au sens large où nous l'entendons, cette appropriation psychologique de l'homme à l'action fournit cet élément favorable. Par lui l'effort cesse et la jouissance seule demeure. L'obligation qui luttait avec tant d'âpreté contre le désir et l'inconstance perd son caractère de contrainte et se confond avec les forces hostiles qui se dérobaient sous elle et lui résistaient sournoisement. C'est pour ainsi dire le lieu géométrique des énergies intimes. De ce point s'établit une synthèse où les émotions, les conceptions et les volitions s'unissent pour fleurir dans le même

but. Que ce but ait un caractère général quelconque, qu'il résume un système de vie, qu'il consacre un principe ou qu'il organise une tendance, qu'il soit enfin un fait d'ordre moral et soudain, la loi qu'il promulgue prend la force qui la rend efficace et qu'elle ne peut demander qu'à lui seul, ce n'est pas une prescription extérieure et arbitraire, mais une règle acceptée, propre et naturelle création du sujet quelle régit. L' « état de grâce » fait de la loi morale abstraite et vaine le sentiment moral efficace qui se plaît au bien.

Le désir d'étendre au-dessus des temps et des peuples les théories et les systèmes, le besoin d'universaliser ces variations intellectuelles ont fait méconnaître ce fondement essentiel de la vie morale des hommes. Mais jamais peut-être on ne l'a négligé autant que de nos jours où son oubli cause des déceptions poignantes ou baroques. Les systèmes anciens l'éliminaient de leurs conceptions abstraites, les temps modernes de leur utilitarisme étroit, et l'on ne le retrouve guère que chez les mystiques de tout ordre, le catholicisme lui-même l'ayant oublié après en avoir posé le principe. Il n'est pas dans notre dessein de rechercher les rapports du rationalisme et de la morale, mais voyons où les théories contemporaines, en voulant trop les resserrer, se sont perdues.

C'est un aphorisme du sens commun que cette nécessité d'union entre la raison et la conduite et c'est la principale machine qu'on a tournée contre la morale des religions. Or nous voici maintenant en mesure d'apprécier sa valeur. Elle vaut ce que vaut la raison elle-même et pas n'est besoin de recourir à Kant pour établir le déficit. La raison, avant tout, fixe des rapports, mais elle les enregistre mécaniquement en quelque sorte et l'appréciation émotive de ces rapports demeure hors de sa compétence. C'est parce qu'il a confondu après coup ce qu'il avait si bien séparé d'abord, le sentiment et le concept, que le philosophe de Kœnigsberg s'est déjugé et je ne connais pas de plus formidable objection à la « Critique de la Raison pratique » que la « Critique de la Raison pure ». Je sais quelles définitions complexes on peut donner de la synthèse désignée par ce mot « raison », qu'on devrait bannir du langage philosophique. Ou on y fait entrer le sentiment et elle ne signifie plus rien à force de tout signifier, ou, conformément à l'usage populaire, on l'en distingue et on l'y oppose. Elle devient alors une pure

idée du devoir et comme un motif de convenance à se déterminer. Or on méconnaît la plus élémentaire des lois psychologiques en supposant qu'une idée peut en tant qu'idée posséder le moindre pouvoir moteur et, d'autre part, ce semble un bien faible mobile pour agir que le simple concept de l'opportunité de l'action. En réalité, un fait quelconque d'ordre intellectuel mesure sa force sur le nombre d'éléments émotifs qu'il admet et par là rentre dans cette loi de la grâce dont il ne pourrait s'affranchir qu'au prix de sa fécondité. On veut parce qu'on choisit et on choisit parce qu'on aime. La prétention même de guider sa volonté hors de tout émoi et de ne la soumettre qu'à des principes rationnels ne fait que manifester un état sentimental plus pur ou pour dire juste plus orgueilleux. Car ces principes nous les cultivons d'un soin arbitraire et jaloux, nous nous blessons de les voir blessés et si nous feignons de mépriser à leur profit les mouvements du cœur ce n'est que pour mieux abonder dans la vénération de notre propre sens. Et il se trouve enfin que cette absence prétendue de sentiment a tous les caractères du plus étroit et du plus intolérant.

C'est un des traits de notre temps que cette rage de pourchasser l'émotion partout où elle peut se mettre, pour y substituer les jeux abstraits et froids de la pensée pure. Sous l'influence et la vanité naïve de l'esprit scientifique, on a cru bon de découvrir dans la morale une fatalité presque mathématique et d'oublier que Spinoza même avait parlé des « affections ». On a donc considéré les rapports des hommes entre eux et l'on a proclamé ou à peu près que, la morale les aidant à ne pas s'entre-dévorer et réglant au moins mal leur difficile cohabitation ici-bas, il convenait de la déclarer sainte et digne de tout respect. C'était déjà porter un jugement enfantin et conclure de l'apparence au mérite. Mais on a fait mieux. La morale, ainsi liée à la mageuse sociologie, en est devenue l'humble servante. Devant les lois, l'individu n'a plus compté ; cellule impersonnelle dans un ensemble de forme et de destinée problématiques, il n'a plus gardé d'existence qu'en fonction de cet ensemble. A la place de l'ancienne religion contre quoi tout cet appareil était dirigé s'en dressait une nouvelle plus absurde peut-être, car elle instaurait à la place des dogmes, dont la croyance tout au moins soutenait l'absurdité, une vague forme générale qui, rationalisée, n'était même pas susceptible de foi, un nouveau mysticisme qui

au lieu d'adorer une image ne reconnaissait qu'une abstraction. C'était en quelque manière le culte de la cité dissous dans un vague humanitarisme le détachant de sa précision de son sens individuel et politique, de son étroite particularité, de son égoïsme impitoyable, de toute sa valeur enfin. On enlevait à l'homme, sous prétexte de lui montrer les nécessités d'agir, toutes les raisons d'agir. On entassait confusions sur confusions et renversements de termes; on croyait, parce qu'on divulguait les conséquences, avoir atteint les causes, et l'on méconnaissait ce point de départ essentiel qui met dans l'homme le principe des choses humaines et vérifie que la ruche est pour l'abeille et non l'abeille pour la ruche,... tout au moins du point de vue des abeilles.

C'est pourquoi les promoteurs de la morale laïque, après des efforts dont il faut leur être reconnaissant pour libérer la conduite de la foi, n'ont su remplacer ce qu'ils avaient si bien achevé de détruire. Après avoir travaillé l'âme dans un sens négatif, ils l'ont négligée pour lui servir un idéal creux et hors d'elle-même. Parce que la religion ne s'adressait qu'au sentiment, ils ne parlèrent qu'à l'intelligence. L'erreur était capitale : elle devint féconde en avortements. Aux yeux ahuris des nouveaux apôtres, le néophyte complètement desséché reste indifférent devant l'énumération d'indéfectibles devoirs. Il conçoit les liens qui le rattachent au monde, mais peut-il pour cela vouloir? La seule notion susceptible de l'atteindre ne sortira que du sentiment. On lui dit bien que de son acceptation des nécessités dépend sa noblesse, mais quelle idée de cette noblesse lui a-t-on jamais donnée? Tout a été bon pour le sauvegarder de l'individualisme, cet ogre nouveau style des sociologues. Sous tant d'efforts et de soins la frêle plante a trépassé. Un déclassé de plus vogue désabusé dans un cercle désormais mécanique et sans vie d'habitudes formées par d'anciennes contraintes. Certes il n'est de pratique morale qu'en raison des groupements et il semble difficile d'imaginer des devoirs envers autrui sans rapports sociaux, mais il me paraît tout aussi ardu de concevoir l'obligation efficace sans le sentiment de cette obligation et de placer ce sentiment ailleurs que dans l'individu. La morale en un mot se flétrit et s'éteint dès qu'elle s'éloigne de sa source première, le cœur de l'homme.

On le voit, vers quelque point qu'on se tourne dans le sens de

la vie intérieure, on découvre la nécessité de cet acquiescement sentimental que les chrétiens ont rangé sous le nom d'état de grâce. Cette laïcisation d'une matière théologique la fait passer de la simple spéculation ou d'une morale toute spéciale à la pratique générale de la vie. A l'homme se restitue la part de l'homme. C'est par lui et pour lui que s'édifient les vastes ensembles où il se meut, c'est en lui que s'en trouvent les fondements. Il reste la mesure du temps qui le dépasse, de l'espace qui l'opprime et l'on voudrait en vain l'assujettir sous le jeu de ses propres mouvements, le fortifier en le vidant, mais on ne va pas contre le cours de l'existence.

L'état de grâce tel que nous l'avons généralisé se dresse au faîte de toute morale. Il fait l'accord et la paix en nous. Il s'ajoute à l'effort pour le consacrer et, si l'on peut dire, l'indemniser. De même qu'il supprimait le péché il supprime la faute : il n'est pas de faute sans loi et la loi de grâce détruit la loi du devoir en confondant désir et volonté. Voici que la grande doctrine de saint Paul s'applique non plus aux Gentils, mais à la morale universelle des Gentils [1]. On fait ce que l'on doit non parce qu'on le doit, mais parce qu'on le veut. La lutte cesse entre les perpétuelles contradictions de la conduite. Selon que l'homme réalise en lui cette harmonie psychologique ou la manque, il se développe dans son propre sens ou s'épuise en luttes infructueuses. Par la simple définition que nous pouvons maintenant donner d'un phénomène si décisif s'expliquent sa nature et ses conséquences. C'est en morale un état affectif qui se plaît au bien, et, pour l'embrasser en entier, une prédisposition intime aux dons multiples et variés de la vie. Non, et nous entrons ici dans un sujet que nous ne pouvons malheureusement qu'effleurer, non qu'il ait toujours cette vivacité dont il pare les premières joies de la conversion ou de la bonne conscience, mais il finit par se résoudre en une disposition harmonieuse et profonde où tous les actes prennent naturellement leur source et qui constitue vraiment la santé de l'âme. C'est alors que de la réalisation transitoire de l'émotion on passe à des fruits plus durables, que nos actes cessent de nous être extérieurs et presque étrangers, que nous devenons

1. Cf. *Romains*, pas. et notamment ch. VII à XII.

identiques à notre forme intellectuelle, enfin que nous commençons à être nous-mêmes dans le sens de Nietzsche et d'Ibsen.

Leibniz appelle le monde, selon que l'on y considère les êtres raisonnables et leur accord, le « règne de la grâce [1] ». Ces vastes ensembles qui lui semblaient concourir à l'éternelle et fixe instabilité de l'univers durent lui rendre sensible cette harmonie, qui peut-être chimérique à rêver entre les êtres, fonde cependant et couronne la vie morale de l'individu. Car l'état de grâce n'est pas autre chose que cette appropriation des parties dans la symphonie trop souvent décousue de l'existence. Et qu'on ne dise point que nous en étendons à tort le sens, ce sont au contraire les théologiens qui l'ont trop restreint.

Il est un accord des diverses forces de l'homme qui lui permet de réaliser dans la pratique cette unité qu'il demande inlassablement à l'infirmité de l'esprit. De ce point de vue pourrait se régénérer toute sa morale. Certes une culture devrait intervenir dans sa formation dont il ne semble pas avoir idée. Nous n'en dirons rien ici, mais nous retiendrons les effets généraux de cet ensemble auquel sied bien plus qu'aux froides spéculations dogmatiques le nom ingénieux et substantiel cher aux chrétiens. Il donne un sens complet à l'activité morale, en éclaire, en ordonne, en compose les divers éléments. Par lui, l'esprit rasséréné s'apaise et le sentiment s'épanouit. Le doute fuit dans l'oubli des luttes passées. La joie se mêle à l'exercice de l'être, et si la douleur survient, loin d'apporter le trouble et le déchirement, elle adoucit son grave ministère par je ne sais quoi d'auguste et de fort. Le fidèle communie vraiment de sa religion, l'homme de la vie. Et alors s'explique et se justifie la merveilleuse parole de Rabelais :

Entrez, qu'on fonde icy la foy profunde.

GONZAGUE TRUC.

1. Cf. Kant, *Critique de la Raison pure*, p. 629 de la trad. Trémesaygues.

L'INDUCTION EN MATHÉMATIQUES

La « philosophie scientifique » ou méthodologie est une des parties les plus difficiles de l'enseignement philosophique. Elle exige en effet la réunion de deux conditions, une certaine pratique des procédés scientifiques et une certaine habitude de la réflexion philosophique, qui sont rarement réalisées au même degré non seulement chez les élèves, mais même, si j'en crois mon expérience personnelle, chez les professeurs. Nulle part cette difficulté n'est plus grande que pour la méthodologie des mathématiques. Non seulement le professeur est obligé de se borner à l'examen des mathématiques élémentaires, mais encore, ce qui est beaucoup plus grave, dans l'examen des procédés employés par celles-ci, il se borne couramment à l'exposé des méthodes dites analytique et synthétique et de la démonstration par l'absurde, qui sont proprement des procédés déductifs [1]. Il nous semble qu'il serait aussi possible que fructueux de faire saisir, même à un élève de philosophie de force médiocre en mathématiques, la place que tient dans les mathématiques le raisonnement inductif, c'est-à-dire, selon sa définition traditionnelle, le passage du particulier au général. Outre l'avantage spécial de mieux faire comprendre le fonctionnement des mathématiques, on obtiendrait ainsi l'avantage général, en montrant que l'emploi de l'induction n'est pas restreint aux sciences concrètes, de faire sentir aux élèves l'unité de la science dans ses domaines les plus opposés en apparence et l'identité des procédés de l'esprit humain dans les recherches les plus différentes.

1. Le mot *déductif* est ici assez impropre, si l'on adopte le sens traditionnel de la déduction, car l'application d'une formule générale à un cas particulier, analogue à un syllogisme en *Barbara*, n'est qu'un des procédés de la déduction mathématique. Nous prenons le mot déduction dans le sens d'un enchaînement logique de propositions dans lequel la conclusion découle des prémisses en vertu du seul principe d'identité et de ses corollaires. Le mot analytique rendrait ce sens s'il ne faisait équivoque avec les emplois déjà embrouillés du mot analyse en mathématiques. Il nous suffit de préciser ici le sens que nous donnons au mot déductif.

L'induction est appliquée en mathématiques sous deux formes, l'une qu'on peut appeler l'induction ordinaire pour sa ressemblance avec celle qu'emploient les sciences concrètes, l'autre spéciale aux mathématiques et qu'on appelle raisonnement par récurrence.

La première consiste à étendre à toutes les grandeurs d'une certaine espèce les théorèmes démontrés sur un exemple particulier de cette grandeur. Par exemple, après avoir démontré que dans un rectangle ABCD les diagonales sont égales, on étend cette proposition à tous les rectangles.

La seconde forme d'induction mathématique ou raisonnement par récurrence peut se formuler ainsi : 1° d'une part on *démontre* qu'un théorème est vrai pour une valeur particulière d'une quantité n; 2° d'autre part, on démontre que si, *par hypothèse*, ce théorème est vrai pour une valeur n, il est vrai aussi pour la valeur $n+1$. Réunissant alors ces deux démonstrations, la première catégorique, la seconde hypothétique, on conclut que le théorème est vrai pour toute valeur de n, ou, en d'autres termes, que la propriété qu'il énonce est générale.

Exemple : Soit à démontrer que $(1+a)^n > 1+na$, quel que soit n. (Sauf le cas où $n=1$, auquel cas $(1+a)^n = 1+na$).

On commence par démontrer catégoriquement que cette proposition est vraie pour $n=2$ par exemple, c'est-à-dire que $(1+a)^2 > 1+2a$. On a en effet :

$$(1+a)^2 = 1+2a+a^2.$$

Mais on a évidemment $1+2a+a^2 > 1+2a$. Donc $(1+a)^2 > 1+2a$.

C. Q. F. D.

On démontre ensuite que si la proposition est vraie pour n, elle l'est aussi pour $n+1$. En effet, on a par hypothèse :

$$(1+a)^n > 1+na.$$

Multipliant les deux membres par $1+a$, il vient :

$$(1+a)^{n+1} > (1+na)(1+a).$$

Mais, d'autre part, on a :

$$(1+na)(1+a) = 1+na+a+na^2 = 1+(n+1)a+na^2.$$

On a donc, en remplaçant dans l'inégalité précédente $(1+na)(1+a)$ par sa valeur :

$$(1+a)^{n+1} > 1+(n+1)a+na^2.$$

Mais on a évidemment :

$$1+(n+1)a+na^2 > 1+(n+1)a.$$

donc *a fortiori* :

$$(1+a)^{n+1} > 1+(n+1)a.$$

C. Q. F. D.

Quel est maintenant le *nervus probandi* de ces deux démonstrations inductives? autrement dit, sur quoi est fondée la légitimité de l'extension à toutes les grandeurs analogues du théorème qui n'a

été démontré catégoriquement que sur un exemple, le rectangle ABCD pour le premier cas, la valeur $n = 2$ pour le second? Ici, comme dans l'induction portant sur des objets concrets, le problème est celui-ci : L'objet particulier (le rectangle ABCD ou la valeur 2 de n) qui possède la propriété qu'on en a démontrée, réunit dans sa compréhension deux éléments, un élément général ou générique (c'est un rectangle ou une quantité n) et un élément individuel (c'est le rectangle ABCD ou la quantité $n = 2$). A quoi est attachée la propriété démontrée : au caractère général d'être un rectangle ou une quantité quelconques, ou au caractère individuel d'être le rectangle ABCD ou la valeur 2 de n? Il s'agit d'établir que la propriété démontrée est liée au caractère général et non au caractère particulier, car, dans ce cas seulement, on est en droit de généraliser le théorème.

1° Dans le cas de l'induction ordinaire, la propriété est liée au caractère général parce que c'est ce dernier *seul* qu'on a fait intervenir dans la démonstration du théorème. Bien que dans ma démonstration je me sois appuyé sur le rectangle particulier ABCD, je n'ai pas fait appel pour cette démonstration à ce qu'il y a de particulier dans ce rectangle, par exemple la longueur de ses côtés; par suite, ma démonstration a une valeur générale.

2° Dans le cas de l'induction ordinaire, je sais que la propriété démontrée sur l'exemple de la quantité particulière est liée, non à l'élément individuel de cette quantité, mais à son élément général, parce que ma démonstration ne s'est appuyée que sur cet élément général. Mais, dans le cas du raisonnement par récurrence, comme j'ai fait porter la première partie de ma démonstration sur la quantité particulière (valeur de $n = 2$) prise en bloc, c'est-à-dire sans y distinguer l'élément général et l'élément particulier, la propriété établie est liée aux deux éléments ensemble, et, par suite, une fois la démonstration faite sur cet exemple particulier, je ne sais pas si la proposition démontrée est généralisable, si je suis en droit de l'étendre à d'autres grandeurs ne contenant plus le même élément particulier. C'est pour l'établir que je recours à la seconde partie hypothétique du raisonnement par récurrence. En montrant que si la propriété est vraie pour n, elle l'est aussi pour $n + 1$, je montre que ce n'est pas à l'élément individuel (la valeur n) que

la propriété est attachée, puisqu'elle est liée également à la valeur $n+1$. Dès lors, si la propriété n'est pas attachée à l'élément individuel de la quantité, elle ne peut être attachée qu'à son élément général, et par suite j'ai le droit de la généraliser.

Le raisonnement par récurrence nous semble donc être dans le domaine mathématique l'équivalent absolu de ce qu'est dans les sciences concrètes la forme du raisonnement expérimental qu'on appelle après St. Mill méthode de concordance. En effet, en quoi consiste l'essence de cette méthode dans les sciences concrètes?

Soit l'exemple traditionnel. Un son est produit par une corde de violon qu'on frotte, une peau de tambour qu'on frappe, une flûte dans laquelle on souffle. Considérons l'un des cas sur lesquels on s'appuie pour conclure que le son résulte de la vibration d'un corps élastique, par exemple celui du violon. L'expérience nous montre que, dans ce cas, le son est produit par la vibration d'un corps élastique qui est une corde de violon. Mais à quoi tient le son? à la vibration d'un corps élastique en général ou de ce corps élastique particulier qui est une corde de violon? L'expérience du violon est insuffisante pour nous l'apprendre à elle seule, puisqu'elle nous présente en bloc l'élément général (corps élastique) et l'élément individuel (corde de violon). Mais la comparaison avec les autres cas (un seul suffirait) prouve que ce son se produit également dans une autre expérience où l'élément individuel est dissocié de l'élément général. Ainsi le raisonnement par récurrence est dans le domaine mathématique l'équivalent absolu de ce qu'est dans les sciences concrètes l'induction fondée sur la méthode de concordance, dont on énoncerait mieux le rôle en l'appelant méthode d'élimination de l'élément individuel.

Par là, comme les méthodes des sciences concrètes elles-mêmes, le raisonnement par récurrence ne donne pas complète satisfaction à l'esprit, car il ne fournit en ce qui concerne la liaison de la propriété à l'élément général qu'une démonstration indirecte. Aussi n'est-il considéré que comme un substitut de la démonstration proprement dite pour les cas où l'état de la science ou le degré de culture des élèves ne permet pas de donner celle-ci. C'est ainsi que, dans l'exemple que nous avons donné plus haut, si l'on enseigne aux élèves de mathématiques élémentaires la formule

$(1+a)^n > 1+na$, on s'empresse d'y substituer pour les élèves de spéciales la formule de Newton

$$(1+a)^n = 1+na+\frac{n(n-1)}{1.2}a^2+\frac{n(n-1)(n-2)}{1.2.3}a^3+\ldots+a^n$$

qui donne directement pour tous les cas la valeur de $(1+a)^n$.

Peut-on de même mettre en parallèle avec un procédé des sciences concrètes la forme d'induction mathématique que nous avons appelée, faute d'un meilleur nom, induction ordinaire? Bien qu'ici la ressemblance ne soit plus aussi frappante que pour le raisonnement par récurrence, il nous semble pourtant possible de trouver une certaine analogie entre ce raisonnement et celui qu'on appelle dans les sciences empiriques méthode de différence. Celle-ci, comme la méthode de concordance, a pour rôle de dissocier, dans l'ensemble global que nous présente le fait d'expérience, l'élément général auquel est liée la propriété qu'on étudie et l'élément individuel auquel elle n'est pas liée. Dans la méthode de concordance, le procédé utilisé pour opérer cette dissociation est de montrer que, malgré la suppression de l'élément individuel, la propriété subsiste. Dans la méthode de différence, il consiste à prouver que la disparition de l'élément général entraîne celle de la propriété. Soit à prouver encore, mais cette fois par la méthode de différence, que la production du son est liée à la vibration d'un corps élastique. Sans rappeler l'expérience de la sonnette dans le ballon où l'on fait le vide, reprenons l'expérience du violon, et comparons la corde qu'on frotte et la corde qu'on ne frotte pas. L'élément individuel est toujours le même : il s'agit toujours d'une corde de violon et non d'une peau de tambour; mais l'élément général (corps élastique vibrant) a disparu, et le son en même temps. On en conclut que l'élément général, c'est-à-dire généralisable, du cas individuel considéré, en ce qui concerne la propriété de rendre un son, est la vibration d'un corps élastique.

Ainsi, tandis que la méthode de concordance montre *indirectement* quel est l'élément général en montrant que les autres caractères sont purement individuels, puisque leur élimination est sans influence sur la propriété étudiée, la méthode de différence met *directement* en évidence l'élément général en montrant que sa disparition s'accompagne de celle de la propriété étudiée.

Quel est maintenant le rapport de l'induction mathématique à cette méthode de différence ? On pourrait, si l'on voulait, l'y ramener. Reprenons en effet l'exemple des diagonales du rectangle. Il suffirait de substituer au rectangle un parallélogramme non rectangle pour montrer que, puisque dans celui-ci les diagonales ne sont plus égales, dans la première figure qui était à la fois un parallélogramme et un rectangle, c'est à l'élément rectangle et non à l'élément parallélogramme qu'est liée l'égalité des diagonales, et que, par suite, c'est cet élément rectangle qui est généralisable par rapport à la propriété étudiée. Il y aurait donc bien là un emploi de la méthode de différence.

Mais cette réduction, théoriquement possible, aurait le grave inconvénient de réduire le fondamental au dérivé : en réalité, c'est l'induction mathématique qui est la méthode probante et la méthode de différence n'en est qu'un substitut imparfait dans les sciences de la nature où l'induction mathématique n'est pas applicable. Plus précisément, il y a entre l'induction ordinaire en mathématiques et la méthode de différence dans les sciences concrètes le même rapport qu'au sein des mathématiques entre la démonstration directe, qui montre *pourquoi* une proposition est vraie, et la démonstration indirecte ou réduction à l'absurde, qui montre seulement *qu'*elle est vraie.

L'induction mathématique est une démonstration directe. Elle montre en effet que la propriété étudiée est liée à l'élément général dans la grandeur qui a servi d'exemple parce que, comme nous l'avons déjà dit, c'est cet élément général de la grandeur individuelle qui est seul intervenu dans la démonstration; celle-ci a montré qu'il y avait une liaison *logique* entre cet élément général et la propriété étudiée. Cette démonstration directe est impossible dans les sciences concrètes où nous ne pouvons que *constater* des liaisons *constantes* au lieu de *démontrer* des liaisons *nécessaires*; on sera donc réduit à une démonstration indirecte.

Comment procède en mathématiques la démonstration indirecte ou réduction à l'absurde? Elle suppose la contradictoire de la proposition à démontrer, c'est-à-dire qu'elle suppose la propriété en question liée à la négation de l'élément général : et elle démontre que les conséquences qu'entraîne cette supposition sont en contradiction avec quelque proposition antérieurement établie. C'est de

la même façon que procède la méthode de différence. Elle montre que si on lie la propriété étudiée à autre chose qu'à l'élément général, on aboutit à une contradiction avec l'expérience, puisque, dans un autre exemple où cet élément général a disparu, la propriété étudiée n'existe plus. La méthode de différence ressemble donc à la réduction à l'absurde en ce qu'elle est une preuve indirecte, établissant directement non la vérité de la proposition à établir, mais la fausseté d'une proposition opposée à celle-ci ; mais elle en diffère en deux points : *a)* d'une part en ce que la proposition accessoire dont la fausseté servira à établir la vérité de la proposition en question n'est pas la contradictoire de cette proposition, mais simplement une proposition différente (on n'établit pas ce qu'entraîne la négation de l'hypothèse, mais ce qu'entraîne l'affirmation d'une autre hypothèse, qui lie la propriété non à l'absence ou à la négation de l'élément général, mais à la présence d'un élément particulier) ; *b)* d'autre part, en ce qui concerne la fausseté de la proposition accessoire, la méthode de différence la *constate*, elle ne la *démontre* pas.

Si maintenant nous envisageons la science dans son ensemble, nous pouvons constater l'identité foncière des procédés scientifiques dans tous les domaines. La science a pour but unique l'établissement de propositions énonçant une liaison universelle entre la propriété étudiée et l'un des éléments de l'objet qui présente cette propriété, ou, comme on dit en logique, l'un des caractères contenus dans sa compréhension, et cet élément peut être appelé général parce qu'il est généralisable en ce qui concerne la propriété étudiée. Les moyens d'établir que la propriété dépend de cet élément général sont les suivants :

1° Montrer que l'élément général entraîne *logiquement*, implique la propriété, en d'autres termes qu'il y a une liaison *nécessaire* ou analytique entre cet élément général et la propriété. Cette démonstration déductive (au sens défini plus haut, p. 265, note) [1], qui

1. On pourrait s'étonner de nous voir appeler ici déductif le procédé que nous avons appelé plus haut induction ordinaire en mathématiques. C'est qu'il faut distinguer le point de vue de l'invention et celui de l'exposition, celui de la science qui se fait et de la science faite. Si le procédé est déductif en tant qu'il montre *dans l'abstrait* la liaison de la propriété à l'élément général, c'est une induction qui a transformé en concept abstrait l'élément général qui, dans l'exemple particulier sur lequel la propriété a pu être constatée par intuition

ne peut être employée que dans les constructions de purs concepts, notamment en mathématiques, peut elle-même prendre deux formes :

a) Montrer que l'élément général implique la propriété (démonstration directe).

b) Montrer qu'il est absurde que la propriété soit impliquée par la négation de l'élément général (réduction à l'absurde).

2° Montrer qu'en fait, expérimentalement, la propriété est liée à l'élément général. Ici il ne s'agit plus d'une liaison *nécessaire*, mais seulement d'une liaison *constante*. Cette démonstration proprement inductive peut elle-même prendre deux formes, consistant à montrer que :

a) Quand l'élément général est absent, les éléments individuels restant les mêmes, la propriété disparaît (méthode de différence dans les sciences concrètes).

b) Toutes les fois que l'élément général est présent, les éléments individuels variant, la propriété est présente (méthode de concordance dans les sciences concrètes [1], raisonnement par récurrence en mathématiques).

Les considérations qui précèdent peuvent enfin se résumer dans le tableau à double entrée ci-dessous :

MÉTHODE	DÉMONSTRATION (LOGIQUE)	CONSTATATION (EMPIRIQUE)
Directe	Démonstration proprement dite.	Méthode de différence.
Indirecte	Réduction à l'absurde.	Méthode de concordance. — Raisonnement par récurrence.

G.-H. LUQUET.

quand on l'a découverte, était lié à des éléments individuels négligés comme insignifiants. Il se peut qu'un mathématicien exercé arrive à se passer dans la démonstration de tout support imaginatif concret; mais, même en laissant de côté la question psychologique de savoir si une idée générale peut être autre chose qu'une image concrète considérée comme type ou schème de toutes les représentations analogues, c'est-à-dire identiques par leur élément général, le support imaginatif concret est nécessaire pour faire saisir la démonstration à des mathématiciens novices comme les élèves, et il est peut-être aussi présent même chez les mathématiciens exercés lors de la découverte du théorème.

1. Un exemple qui permet de toucher du doigt la parenté et la différence de la méthode de concordance et de la démonstration logique directe en mathématiques, est la démonstration *physique* donnée par Archimède du rapport des aires de la cycloïde et de son cercle générateur.

NOTES ET DISCUSSIONS

LE « PHÉNOMÈNE PSYCHIQUE »

« La psychologie est, dit-on, la science des phénomènes psychiques ». — Est-il bien sûr que de tels phénomènes nous soient donnés, soient concevables, soient compatibles avec la notion du phénomène en général, tel que l'entendent les sciences positives? Quand je dis éprouver du plaisir, j'ajoute le mot « plaisir » à mes sensations organiques, et je donne l'illusion « d'avoir conscience » de mon plaisir, alors que je subis une modification foncièrement analogue à celle que je présente quand je vois un arbre : mon *moi* affecté de plaisir et l'arbre perçu sont deux phénomènes, l'un supposant peut-être plus de sensations viscérales, musculaires, nerveuses, que l'autre, qui suppose plus de sensations visuelles ou tactiles, mais que je n'ai pas le droit pour autant d'opposer au premier. Le *phénomène*, quel qu'il soit, semble exiger deux facteurs : l'objet perçu et le sujet percevant. Quand il est imaginaire, il implique toujours, avec le sujet qui « imagine », la persistance de certains effets dus aux objets antérieurement perçus. Le phénomène est bien l'acte commun du sensible et du sentant : il les réunit en une seule forme ; et ce n'est que par analyse, après coup, que nous dégageons du monde des phénomènes *spontanément constitués* (voir l'enfant et en général quiconque n'a pas subi les suggestions de la psychologie scolastique), 1° l' « objet », indépendant des différents sujets qui tour à tour ou simultanément concourent au phénomène, 2° le « sujet », indépendant des divers objets qui tour à tour ou simultanément, actuellement ou dans le passé, concourent ou ont concouru à la production du phénomène. Mais si l'objet et le sujet sont ainsi des produits d'une élaboration d'ordre logique, d'une opposition verbale, ne convient-il pas de se méfier une fois de plus du symbolisme qui crée les entités, de vérifier les lettres de créance avec lesquelles le « sujet », le « je », pivot de l'idéalisme et de la psychologie traditionnelle, se présente à nous.

L'étude des maladies mentales, des psycho-névroses, des rêves, des impulsions et obsessions, des faits dits de spiritisme, donne bien vite le sentiment du rôle, prépondérant peut-être, joué dans la vie même la plus normale par ce qu'on appelle le subsconcient ou l'inconscient, par ce qui échappe à une prétendue introspection. Cet inconscient relève-t-il du « sujet »? Est-il formé de « phénomènes psychiques »?

La réponse de M. Pierre Janet est connue; celle de W. James est nettement favorable à la thèse d'un supraliminal ou d'un subliminal, éminemment psychologique et tel que les spirites n'ont rien imaginé de plus immatériel. Freud pousse jusqu'au mépris du conscient comparé à l'intensité de l'activité mentale inconsciente. Le phénomène psychique peut donc ne pas être conscient; mais qu'est-il? où est-il? Comment se rattache-t-il au reste de la nature?

I. — Vanité du « je »

On ne conteste guère aujourd'hui que le « champ » de la conscience, claire ou personnelle, ne soit beaucoup trop restreint pour qu'à la base de la psychologie dite introspective on ne trouve surtout ignorance et erreur : ignorance du moi concret, erreur due à l'illusion de ceux qui croient saisir un tout quand ils aperçoivent à peine le sommet d'une masse presque entièrement inconnue. Cependant c'est d'après les prétendues données de la psychologie traditionnelle (introspective) que l'on conçoit, ou dénomme, les différents phénomènes psychiques attribués à l'inconscient. On parle des sentiments, des images, des représentations, appétitions ou répulsions, etc., qui constitueraient l'activité mentale subliminale, comme si l'on avait l'intuition du « phénomène psychique » tel qu'il doit être partout et toujours. Les métaphycisiens triomphent : c'est l'*intuition* par lui-même du moi purement psychique, qui est le fondement de la psychologie même « scientique »; et le mot de Descartes semble toujours vrai : rien ne nous est mieux connu que nous-même (sujet pensant), aucune existence n'est plus sûre que celle du sujet pensant, du « je » ou « moi » métaphysique.

Mais, pour que cette façon de procéder fût justifiée, il faudrait que le « sujet », auquel on demande de fournir les différents types des phénomènes psychiques, ait une existence bien établie et soit susceptible d'introspection. Or si l'on ne peut maintenant prétendre que le « je », ou sujet, corresponde au « moi », objet complexe et synthèse plus ou moins confuse dont nul ne peut dire qu'il connaît les limites et le degré d'hétérogénéité; si le « je », ou sujet, ne peut pas se confondre avec les « représentations », sentiments, émotions, etc., il est *vide de contenu*. Quand on dit « je pense », on *est* un courant de phénomènes dont on exprime simplement le rattachement à un centre. Tout phénomène, comme il a été dit plus haut, apparaît à l'analyse sous la double dépendance des objets extérieurs et du moi percevant : ce moi se place fatalement au centre de son univers, et de concentration en concentration on aboutit nécessairement à un point, centre ultime. Une sorte de schématisme géométrique impose au monde des phénomènes, comme exigence du système constitué par rapport à un individu, un point central *inétendu*, dont le symbolisme verbal a fait le « sujet ». Tel est notre « je » : loin d'être de toutes les existences concevables la plus certaine, la sienne est la plus fictive. Elle exprime un rapport :

celui du monde à chaque individu. Le rapport est incontestable; mais l'individu, symbolisé par un point, est vraiment trop réduit.

Il est vrai que si l'on dresse la carte du monde, avec un moi au centre, où aboutissent toutes les avenues réelles ou possibles, le « je », simple expression philosophique, permet de déterminer l'étendue du « champ de la claire conscience » : ce champ comprenant les quelques phénomènes qui, à un moment donné intéressent le plus directement le centre même de l'individu, son appétition ou répulsion prédominante, sommet incessamment modifié de l'activité personnelle. Mais cela même nous fait mieux comprendre combien peu l'introspection (si elle était possible, si le « je » avait un contenu, et si, quoique presque néant, il pouvait avoir l'intuition de lui-même) serait susceptible de nous faire saisir le « phénomène psychique ». L'inconscient a une toute autre importance. Or l'inconscient, c'est déjà très nettement l'*objet*. Pour le connaître, il faut le localiser en une personnalité que nous pourrons appeler moi, mais qu'il nous faudra étudier comme si elle était étrangère, c'est-à-dire dans ses actes ou réactions, mouvements ou modifications biologiques, directement saisies ou inférées. La partie dite consciente de notre moi a l'avantage de pouvoir être conçue grâce à des sensations organiques, à la cénesthésie, à des sensations musculaires, tactiles (double contact et signes locaux), qui renseignent l'individu sur sa vie intime, mais de la même façon que les sensations visuelles ou olfactives ou tactiles renseignent autrui sur son activité plus apparente. Ainsi disparaît l'opposition traditionnelle du fait biologique et du fait psychologique : le premier est perceptible du dehors : le second ne l'est que grâce aux organes internes de l'individu. [Endoscopie n'est pas introspection]. Ainsi en outre s'établit la transition de l'objet au sujet : du monde extérieur à l'inconscient, de celui-ci au subconscient et au clairement conscient, il n'y a pas de solution de continuité. *La réalité phénoménale forme un tout continu*; *dans le sujet purement psychique il n'y a rien.*

Lorsque le terme « je » n'a plus son point d'appui indispensable, sur les sensations organiques, habituelles, sur la cénesthésie normale, il devient inutile ou nuisible. Marie C... (déjà citée dans une note sur le sentiment mystique) ne cesse de répéter : « *Je* n'existe plus : *je* ne suis pas ici » : l'être, constitué par les perceptions de soi-même qu'elle éprouve actuellement n'est pas celui qu'elle a été habituée à associer au terme « je », et, conséquente avec elle-même en un sens, elle se refuse l'existence en tant que sujet. Ce délire de négation est fréquent dans les cas de dépersonnalisation : souvent, non seulement le moi-objet n'est plus reconnu, mais le je-sujet ne paraît plus pouvoir s'affirmer[1]. Les conclusions *logiques* des malades s'opposent aux

1. « L'âme » de Marie C... est dans l'enfer; elle subit les pires tourments. Marie les sent, les éprouve sans se les attribuer à elle-même. C'est bien un individu *sans sujet.*

conclusions *logiques* des gens sains : le sujet, produit de l'analyse normale, disparaît quand la dissociation est poussée trop loin; seul, le mot reste; mais il a perdu son rôle.

II. — Où sont les « représentations »?

Il faut donc renoncer à parler de ce qui se passe dans le sujet : un point inétendu ne contient rien, pas plus au point de vue psychologique qu'au point de vue géométrique. On ne saurait y localiser les « représentations » des faits, situations ou choses. Mais avons-nous besoin de « représentations » en nous-mêmes? Si, quand je me représente un livre, cet objet existe en dehors de moi et « en moi », ce qui est « en moi » ne doit-il pas être identique à ce qui est au dehors? S'il y a quelque différence entre l'objet et la prétendue représentation, je dois m'en apercevoir. S'il n'y en a pas, la représentation a, comme l'objet, forme, dimensions, étendue, etc. Le mystère de la représentation exige la croyance à plusieurs absurdités : au moins trois choses au lieu d'une (le sujet, l'objet et la représentation au lieu du simple phénomène); et puis des représentations étendues en un sujet inétendu, des objets multiples et séparables en un « état de conscience » unique, etc. Renonçons au mystère; supprimons la représentation; nous serons d'accord avec tous ceux que le verbiage scolastique, l'enseignement traditionnel de la psychologie ne font pas déraisonner : personne n'ira de lui-même imaginer de placer en soi un substitut de l'objet qu'il perçoit.

Le phénomène est la seule réalité positive; il est toute la réalité. Quand « je perçois un arbre », je ne dois pas me laisser arrêter, comme un pédant, par la distinction verbale du sujet, du verbe et du complément direct: si je laisse de côté l'expression du fait, il ne reste plus que le phénomène arbre. Ce phénomène ne saurait être en moi, voire dans mon moi concret : la biologie m'apprend qu'il y a en ce moi des modifications neuro-musculaires et cérébrales qui sont condition nécessaire de la production — pour moi — du phénomène considéré. Pourquoi ne pas s'en tenir là? Et quand j'imaginerai le même arbre ou quelque autre analogue, pourquoi invoquer une « image en moi »? du moment où les modifications antérieures expliquent suffisamment la reconstitution — hors de moi — du phénomène fictif. (Car le phénomène fictif ne diffère pas *intrinsèquement* du phénomène réel : il n'y a que des différences *extrinsèques* entre l'objet de la « perception » et celui de l' « hallucination »).

Nous devons donc suivre la voie dans laquelle s'est engagé Munsterberg, mais sans admettre le « parallélisme psycho-biologique » : nous n'avons qu'à étudier les conditions biologiques des phénomènes (« perçus ou imaginés » c'est-à-dire actuels ou fictifs); et de même les conditions biologiques des « sentiments », « émotions », « tendances », ou actes, en tenant compte des *données que seul l'individu*

peut avoir sur sa propre physiologie, par les sensations de ses organes internes : *ces données constituent l'objet propre de la psychologie*. Par exemple, si j'étudie le « sentiment du regret », je ne m'inquiète point de savoir s'il y a *en moi* une image de l'objet regretté : je constate le phénomène extérieur à moi (réel ou fictif), et *en moi* les ébauches de mouvements pour le saisir (appétition), les sensations musculaires et articulaires opposées (inhibition), un trouble dans la région du cœur (demi-angoisse), un malaise cénesthésique, etc. — Si j'étudie maintenant une détermination volontaire, je constate un phénomène fictif (sur l'écran imaginaire sur lequel se font les projections relatives au futur) : mon individu projeté hors de moi tel que je suis actuellement et agissant d'une façon qui me procure actuellement une sensation d'équilibre, de bien-être, après le malaise de l'hésitation...

[Ce sont surtout les phénomènes fictifs qui portent à admettre des « faits psychiques en nous ». Mais que l'on réfléchisse à l'impossibilité de contenir en nous des substituts de phénomènes extérieurs : que l'on examine la question de « l'existence mentale » des choses ou faits ou situations, avec les relations qu'elles enveloppent ; et l'on renoncera à une terminologie illusoire.]

III. — Conséquences.

Combien illusoire est surtout la terminologie relative à la *pensée*, à la *méditation*! Depuis des milliers d'années l'humanité civilisée répète avec ses poètes — créateurs d'entités que les métaphysiciens exploitent — que chacun de nous « roule en son esprit les plus sombres pensées ». Mais pour penser, il faudrait avoir « en soi » des *idées*. Or, au point de vue phénoméniste, l'idée est un fait verbal (le mot) provoquant des phénomènes fictifs (les « images » du plus grand nombre possible d'individus d'une catégorie déterminée). La fantasmagorie que suppose tout système d'idées, système de constellations de phénomènes fictifs, exige sans doute une activité cérébrale énorme, une tension neuro-musculaire, qui entraîne des sensations organiques de fatigue : et à ce point de vue une étude psycho-physiologique de la pensée est possible. Mais souvent, surtout dans la « méditation », dont l'apparente profondeur fait l'admiration des métaphysiciens... pour eux-mêmes, ce que l'on aperçoit le plus sûrement ce sont les phénomènes de la phonation : ceux qui constituent la parole intérieure fournissent un exemple de faits psychologiques tels que nous les concevons ici, en relative opposition avec les faits biologiques et physiques de la phonation externe.

La méditation sur les abstractions ne peut guère être qu'une stérile logomachie, analogue à la « rumination mentale » de certains névropathes, obsédés par des formules, par des associations verbales qui donnent l'illusion d' « associations d'idées ». Pour associer des idées, il faudrait qu'un phénomène purement psychologique, tel que l'idée,

fût possible. Mais nous ne saurions admettre des « éléments psychiques » tels que les célèbres *qualités sensibles* s'attirant ou se repoussant, susceptibles de se combiner ou de se dissocier — on ne sait comment, — ou les *relations intelligibles* qu'Hamelin avait rêvé d'opposer dialectiquement, à la façon hégélienne, pour les obliger à des synthèses de plus en plus complexes, jusqu'à reconstitution intégrale du monde des phénomènes. Ce monde n'a pas besoin d'unités psychiques pour exister en synthèses, aussi irréductibles aux produits de l'analyse psychologique que les corps vivants le sont à des débris anatomiques. La critique décisive de l' « atomisme psychologique », qu'il soit intellectualiste ou sensualiste, complète celle de « *l'automatisme psychologique* » : il n'y a pas en nous d'éléments plus ou moins vagabonds, de nature purement psychique, susceptibles de former des consciences ou des subconsciences, des monades, des sujets dominateurs et des sujets affranchis. Toute cette mythologie psychologique ne sert qu'à favoriser les divagations du spiritisme et à étayer les traditionnels mystères du spiritualisme.

Il faut donc mettre la hache résolument dans l'édifice tant de fois séculaire de la psychologie métaphysique. La science positive a tout à perdre, rien à gagner à conserver une terminologie illusoire qui mène aux absurdités signalées plus haut. Il n'y a pas de « phénomènes psychiques » à opposer aux vrais phénomènes. Il n'y a pas même, en notre esprit ou en notre conscience ou en un sujet quelconque, d' « épi-phénomènes ». Nous sommes partie intégrante d'un monde où rien n'est qui ne soit étendu; ce qui ne veut pas dire un monde « matériel » plutôt que « spirituel » : les phénomènes ne sont ni matière, ni esprit; ils ne sont ni « en nous », ni indépendamment de nous: il n'y a en dehors d'eux ni choses en soi, ni pensée pure. Si nous voulons nous étudier nous-mêmes, prenons le phénomène moi dans toute sa complexité et cherchons, outre ce que nous font connaître ou supposer le grand nombre de données sensorielles qu'un individu se procure à lui-même, ce que la biologie, normale et pathologique, peut nous révéler. Quant aux théories sur l'introspection, la méditation, la conscience, l'association des idées, le sujet pensant et l'idéalisme connexe, laissons-les aux spirites qui ont la lourde tâche de concilier le phénoménisme et le surnaturel.

G.-L. Duprat.

A PROPOS DE LA LOGIQUE DE LA CONTRADICTION

« A = non A, $A = A$, *voilà les deux expressions symboliques de la contradiction et de l'identité.* » (P. Paulhan [1].)

1. *Revue philosophique*, 1910. (La logique de la contradiction. P. Paulhan.)

Cette formule exprime-t-elle le caractère différentiel de cette antinomie et peut-on l'interpréter? L'analyse va répondre.

Sans rechercher si *ce qui est* peut égaler *ce qui n'est pas* dans l'équation A = non A, ou si A, qui est né le premier et à gauche de A dans la seconde équation, peut lui être identique dans l'Espace et dans le Temps, il convient d'envisager les deux symboles à un autre point de vue, celui de l'*Unité* qui est aussi principe de création. Mais, pour ceux qui ne connaissent pas mon travail sur *les Erreurs de la Science* dans lequel est exposé le mécanisme fonctionnel de la Création, il est d'abord nécessaire de le rappeler en quelques lignes.

Par définition l'unité est *un tout uni à des parties* et, en vertu de l'axiome *deux moitiés font un entier*, l'*unité est une dualité*; c'est *un couple* et il est *bi-polaire*.

En effet, analysé dans sa constitution, sa fonction et son but, ce couple est constitué par deux facteurs de polarité contraire, l'un positif + et l'autre négatif —, unis en vue d'un effet de création qui est leur but. Il en résulte donc que l'Univers, qui est plein de Force et de Matière, est un grand couple dynamique positif + et négatif — d'où est issue la Création.

L'étude de la fonction démontre ensuite que les deux facteurs masculin + et féminin — de l'Unité humaine, qui est le type le plus parfait des couples, s'équivalent dans leur fonction génératrice et qu'ils travaillent en commun et successivement à créer des enfants qui sont tour à tour garçon + et fille —, c'est-à-dire que leur acte fonctionnel et contradictoire a pour but de reconstituer l'unité dans son double principe par un mouvement inverse et rythmé de va + et de revient — qui assure à perpétuité la conservation de l'énergie ou la vie éternelle. En effet, la répétition incessante de ces actes rythmés par 1 2 ondes contraires et complémentaires forme les familles, les tribus, les peuples et nations qui constituent la chaîne sans fin de l'humanité.

Ce travail de multiplication est analogue à celui de l'opération mathématique de ce nom, dans laquelle nous portons successivement le multiplicateur + sur le multiplicande — pour en rapporter au produit un chiffre pair + ou impair —, et c'est encore la répétition incessante de ces actes rythmés qui constitue la chaîne toujours sans fin de l'univers mathématique.

Cette explication était nécessaire pour bien comprendre l'analyse des deux équations qui figurent en tête de cet article.

Il suffit maintenant de sexualiser les deux côtés gauche — et droit + d'un chiffre, d'une lettre ou bien d'un mot, en leur ajoutant les signes — et + qui sont le symbole de la sexualité, pour découvrir de suite si une union est normale et quel est le rôle fonctionnel de chacun des termes qu'on accouple pour les besoins du langage écrit ou parlé.

Par exemple, l'équation A = A, ainsi sexualisée, devient le couple — A + = + A +.

Qui ne voit alors que les deux facteurs antagonistes, de même

espèce mais de genres différents, de ce couple algébrique s'équivalent en fonction et qu'ils sont normalement unis pour engendrer tour à tour un effet droit + ou un effet gauche —, suivant le sens du courant dynamique générateur? Qui ne comprend aussi que la répétition indéfinie de ces actes et effets rythmés peut accroître à l'infini la longueur de cette chaîne algébrique?

Il en est de leur accouplement comme de celui des soldats qu'on assemble contradictoirement, pied gauche — de l'un contre le pied droit + de son voisin, pour qu'ils puissent marcher d'accord dans la même direction. Ainsi couplés en similitude d'espèce et en contrariété de genres, ils ne forment plus qu'une grande unité de soldats, en d'autres termes une armée, qui peut se porter à gauche — ou à droite +, en avant + ou en arrière —, en haut + ou en bas —, suivant le sens du courant dynamique qui la traverse, c'est-à-dire suivant l'ordre du chef qui la commande. Or, je le dis en passant, cette armée n'est encore qu'une moitié d'unité qui réclame une armée ennemie, sa seconde moitié contraire et complémentaire, pour s'unir avec elle dans un acte de carnage effroyable.

En est-il de même pour l'équation A = non A?

Il n'y a pas d'équivoque, l'inégalité est flagrante. A n'est pas et ne peut pas être l'équivalent du second terme, car celui-ci est précédé de la négation *non* — tandis qu'il est privé de l'affirmation *oui* + et réduit à l'état d'ennuque : facteur insexué et impuissant, il est incapable de répéter son principe et de perpétuer la vie. Symbole de stérilité, l'équation A = non A manque donc d'équilibre; aussi aspire-t-elle (comme la 1/2 armée de soldats) à compléter son unité pour produire son effet. Au contraire, — A + oui = non — A + est une équation normalement constituée, dont les deux termes fonctionnels s'équivalent et s'harmonisent, à gauche aussi bien qu'à droite, de sorte que la lutte pour la vie peut s'établir entre eux.

L'erreur commune a été de croire que deux termes ou deux propositions contradictoires étaient inconciliables et ne pouvaient s'unir pour travailler à une même fin. Cependant, personne n'ignore que la conversation de deux interlocuteurs, dont l'un nie — ce que l'autre affirme +, fait naître dans l'esprit de chacun d'eux un courant d'idées qui les met d'accord ou les sépare suivant le sens droit + ou gauche — de ce courant mental. Personne ne doute encore que l'incompatibilité d'humeur entre deux époux ne les conduise à la séparation ou au divorce, résultat final de leur commune action, dès que leur courant d'incompatibilité a atteint le paroxysme de son intensité. Unis d'abord par le mariage, qui est un acte de synthèse +, ils se désunissent ensuite par le divorce, qui est un acte d'analyse —. Le premier multiplie +, le second divise —, et la réaction — succède à l'action + par suite de l'inversion du courant, cause dynamique de la contradiction.

Ce n'est pas d'affirmer et de nier en même temps qui fait la logique de la contradiction, c'est l'alternance dynamique du mécanisme qui

permet aux facteurs d'échanger leurs signes et leurs rôles quand on les oppose, de telle sorte que celui qui était positif + devient négatif — à l'inverse de l'autre qui d'abord négatif — devient ensuite positif +. C'est là le mécanisme fonctionnel de la Création qui est contradictoire et alternatif dans tous les échanges, quels qu'ils soient.

Admirable mécanisme et sublime invention qui crée de la chaleur ou un positif + quand le courant va de gauche — à droite +, et du froid ou un négatif — lorsqu'il va de droite + à gauche —, c'est-à-dire par une inversion contradictoire! mécanisme qui n'est contradictoire que parce qu'il est alternatif, et alternatif que pour laisser à l'effet le temps de se produire et aux facteurs celui de le recommencer! et qui est enfin le seul mode possible d'ascension du progrès dont le passé recule chaque fois que l'avenir avance!

Sans la méconnaissance des principes de l'Unité, il y a longtemps que la Science aurait relié en couples harmonieux et bi-polaires toutes les oppositions antinomiques de l'Univers, vice — et vertu +, honte — et gloire +, mensonge — et vérité +, etc., dont elle a fait des individualités séparées qu'elle ne parvient pas à expliquer. Rien n'eut alors été plus simple que d'établir le rapport des différents domaines pour les relier entre eux et en faire un tout composé de parties homogènes et hétérogènes.

S'agit-il, par exemple, de montrer le rapport qui existe entre les deux domaines physique et affectif? Il suffit alors de rappeler que les vibrations lumineuses + et obscures — de l'étincelle électrique alternent avec une vitesse de fractions de seconde tandis que celles du jour + et de la nuit — se succèdent à des heures d'intervalle, de même qu'il y a aussi des alternances de vibrations sensationnelles de plaisir + et de douleur — très distancées et d'autres où la douleur — nous affecte subitement au milieu d'un plaisir + pour qu'on voie de suite que c'est le même travail mécanique dans les deux domaines et qu'il n'y a entre eux qu'une différence de vitesse et de longueur d'onde qu'il devient facile de mesurer et de classer. Il en est de même dans tous les domaines, le système est universel.

Je ne m'étends pas davantage sur cette conception mécanique qui soumet à la même loi de création toutes les transformations du Cosmos en son évolution, elle me semble assez claire pour que chacun puisse au gré de son esprit l'appliquer à tous ses actes; le travail en sera fructueux, car chaque répétition d'acte fera la preuve irréductible et fortifiante que la Vie + et la Mort — sont un rythme qui se répète et multiplie à l'infini les anneaux de plus en plus perfectionnés d'une longue chaîne éternelle.

L.-C.-E. Vial.

REVUE CRITIQUE

LES FONCTIONS MENTALES DANS LES SOCIÉTÉS INFÉRIEURES [1]

Analyser les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, d'après l'ensemble des documents ethnographiques, et sans imposer aux faits d'hypothèse préalable : découvrir sous le jeu multiple de ces fonctions une loi générale qui l'ordonne, et qui est propre à ces sociétés ; montrer dans les institutions et les pratiques de ces sociétés la présence de cette loi ; esquisser à grands traits le rapport de notre logique à cette prélogique et expliquer le mouvement naturel de cette prélogique vers notre logique ; confirmer par tout ce travail positif la critique adressée à l'école anglaise de projeter dans les civilisations inférieures une mentalité analogue à la nôtre et de supposer partout, sans démonstration, l'identité de l'esprit humain ; tels sont, en peu de mots, l'objet et la portée du beau livre de M. Lévy-Brühl.

Les représentations, qui dominent la pensée et la vie de ces sociétés, sont de nature collective, c'est-à-dire qu'elles se présentent « avec des caractères dont on ne peut rendre raison par la seule considération des individus comme tels ». En effet, elles s'imposent à l'individu, elles lui préexistent et lui survivent. Il suit de là tout d'abord — et c'est le principe même de la sociologie — qu'il faut les étudier par la méthode comparative dans les sociétés où elles jouent et non pas dans la conscience individuelle, objet de la psychologie générale, qui cherche dans l'individu l'homme en général ; il suit de là encore que, loin de s'expliquer par la pensée individuelle, les représentations collectives, comme on a déjà essayé de le montrer, pourront jeter quelque lumière sur la genèse de nos catégories. Il faut, en somme, penser avec Comte que, dans la vie mentale de l'homme, tout ce qui n'équivaut pas à une simple réaction de l'organisme aux excitations qu'il reçoit dépasse la psychologie et est nécessairement de nature et d'origine sociale ; mais à condition d'employer, avec l'école anglaise, la méthode comparative, qui seule peut déterminer les types sociaux

1. L. Lévy-Brühl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Travaux de l'*Année sociologique*. Paris, F. Alcan, 1910, in-8, 461 p.

et par conséquent les différents types de mentalité collective, correspondant aux structures différentes des sociétés.

Dans l'état présent de la sociologie, il est sans doute impossible de déterminer ces différents types. Mais il est possible de constituer « sinon un type, du moins un ensemble de caractères communs à un groupe de types voisins les uns des autres, et de définir ainsi les traits essentiels de la mentalité propre aux sociétés inférieures », en prenant pour point de comparaison le système très différent de notre mentalité.

La réalité où se meut la pensée primitive est « mystique ». Les primitifs ne perçoivent pas, ne pensent pas, n'agissent pas comme nous; leur esprit est occupé par une multitude de représentations collectives qui organise en lui une expérience toute différente de la nôtre; non pas l'expérience en général, l'expérience pure — telle qu'une conception rationnelle et scientifique du monde l'a formée progressivement en des esprits civilisés — et en plus des superstitions qui s'y associent et la déforment; mais une expérience d'un autre genre où ce qui, par dissociation de l'expérience primitive, est devenu la superstition, constitue une donnée immédiate de l'expérience, au même titre que la sensation. La réalité, où se meut le primitif, est *mystique* : cela veut dire qu'elle enferme des forces, des influences, des actions imperceptibles aux sens et cependant réelles. Sans doute les primitifs ont les mêmes sens que nous et la même structure de l'appareil cérébral; mais ils ne perçoivent rien comme nous. Le processus physio-psychologique de la perception a bien lieu comme chez nous; mais la perception — au sens plein — n'est point la même : la donnée des sens est aussitôt enveloppée dans un état de conscience où dominent les représentations collectives. Les propriétés mystiques des objets et des êtres font partie de la représentation. De là vient que les images sont identifiées, par les primitifs, avec le modèle : ce n'est ni par une confiance puérile en l'analogie, ni par faiblesse et confusion mentale : c'est parce que les primitifs perçoivent autrement le modèle; la perception n'étant pas orientée vers ce que nous appelons les caractères objectifs, mais au contraire les puissances occultes, les pouvoirs mytiques des choses constituent leurs propriétés les plus importantes, l'image est perçue comme le modèle parce qu'elle présente le même mélange de caractères objectifs, et de puissance mystique : la faible différence — selon l'ordre sensoriel — se perd dans l'identité mystique; de même le nom, l'ombre et le rêve, pénétrés de propriétés mystiques, ont immédiatement même valeur que les êtres ou les perceptions auxquelles ils se rapportent. « Le rêve est une perception comme les autres. C'est un complexus où entrent les mêmes éléments, qui éveille les mêmes sentiments, et qui pousse de même à l'action. Ainsi l'Indien, qui a eu un songe, et qui risque sa vie sur la foi de ce songe, n'ignore pas la différence entre ce rêve et la perception semblable qu'il aurait pu avoir étant éveillé. Mais comme sa perception à l'état de veille et son rêve sont également

mystiques, cette différence ne lui importe pas. A nos yeux l'objectivité réelle de la perception en mesure la valeur; aux siens, cette considération est secondaire, ou plutôt, il ne s'en préoccupe pas » (57). De là vient que l'expérience n'a pas plus le pouvoir de détromper les primitifs que de les instruire. « Les primitifs n'ont pas besoin de cette expérience pour leur attester les propriétés mystiques des êtres et des objets; et, pour la même raison, ils restent indifférents aux démentis qu'elle leur donne » (61).

Ainsi ces représentations collectives diffèrent profondément de nos idées ou concepts. D'une part elles n'en possèdent pas les caractères logiques. D'autre part elles enferment des éléments émotionnels et moteurs; car l'activité mentale des primitifs est trop peu différenciée pour permettre l'existence de phénomènes purement représentatifs; et la plupart du temps ces représentations collectives acquises dans des circonstances propres à faire la plus profonde impression sur la sensibilité (exemple : les cérémonies d'initiation) portent en elles une profonde affectivité collective. Ainsi, au lieu que le concept implique des inclusions et des exclusions logiques, la représentation collective suppose ce que l'on pourrait appeler des participations plus ou moins nettement définies. Nous l'avons vu : une image est autre chose pour le primitif que pour nous, parce qu'elle participe à la nature, aux propriétés, à la vie de ce dont elle est l'image : l'image n'est pas image; elle est le modèle même. La loi de participation gouverne les représentations collectives et leurs liaisons. La loi de participation est une loi générale et le « fondement commun de ces rapports mystiques que la mentalité des primitifs appréhende si souvent entre les êtres et les objets » (76).

Elle peut sommairement se définir ainsi : « Dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont » (77). L'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, « s'efface devant une communauté d'essence entre des êtres qui, cependant, pour notre pensée, ne sauraient être confondus sans absurdité... Par exemple, les Bororó se vantent d'être des araras (perroquets) rouges. Cela ne signifie pas seulement qu'après leur mort il deviennent des araras, ni non plus que les araras sont des Bororó métamorphosés et doivent être traités comme tels. Il s'agit de bien autre chose. Les Bororó, dit M. von den Steinen, qui ne voulait pas le croire, mais qui a dû se rendre à leurs affirmation formelles, les Bororó donnent froidement à entendre qu'ils sont actuellement des araras, exactement comme si une chenille disait qu'elle est un papillon » (77). Ce qu'ils veulent ainsi faire entendre, c'est une identité essentielle. Il manque au primitif, pourrait-on dire

en généralisant une formule de von den Steinen, notre détermination des genres les uns par rapport aux autres en tant que l'un ne se mélange pas à l'autre.

Cette mentalité, qui ne s'astreint pas avant tout à s'abstenir de la contradiction, et qui obéit d'abord à la loi de participation, peut être dite prélogique, aussi justement que mystique. Elle établit entre les choses des liaisons qui les dépassent et les confondent : dans un objet elle voit autre chose que cet objet; dans la suite des événements, elle voit autre chose qu'une suite, à savoir « une action mystique qui se communique, sous des conditions mystiques elles-mêmes, d'un objet à un autre ». C'est un tort de croire, comme le fait l'école anglaise, que dans la liaison des représentations des primitifs, il n'y ait autre chose qu'un usage naïf et erroné du principe de causalité et du *post hoc propter hoc*. La liaison ne se confond pas avec la succession. La consécution dans le temps est un élément de la liaison, mais un élément qui n'est pas toujours nécessaire, et qui, en tous cas n'est jamais suffisant. En effet les séquences les plus constantes échappent aux primitifs, et ils croient à des séquences qui ne se vérifient jamais. Le fond de la liaison est un rapport mystique entre l'antécédent et le conséquent. La participation fait l'identité des choses différentes, par exemple l'identité de l'image et du modèle, du groupe totémique et du totem; elle fait la connexion de choses contiguës et successives et, comme une force obscure, est présente sous le contact, le transfert, la sympathie, l'action à distance.

Telle est la loi générale qui gouverne la pensée primitive; cela ne veut pas dire qu'elle exclue entièrement la loi de contradiction, ou bien que certaines opérations — celles de la pensée individuelle — soient régies uniquement par la seconde et les représentations collectives par la première. La ligne de démarcation est difficile à tracer. Le logique et le prélogique se pénètrent réciproquement. Tout ce qu'on est en droit de dire, c'est que la mentalité prélogique, synthétique par essence, est imperméable à l'expérience et insensible à la contradiction. Soustraite à l'expérience et à la logique, pourtant elle n'est pas purement arbitraire. « Son uniformité est le reflet de l'uniformité de la structure sociale, à laquelle elle correspond et qu'elle exprime. Les institutions fixent, pour ainsi dire à l'avance, *ne varietur*, les combinaisons réellement possibles des représentations collectives. Le nombre et le mode des liaisons de ces représentations sont, en fait, prédéterminés en même temps qu'elle » (115; cf. 140).

Ces deux caractères essentiels et qui concourent, cette confusion synthétique qui est le fond de la participation, cette absence de concepts proprement dits, de distinction logique, de différenciation des genres, gouvernent de concert les grandes fonctions psychologiques. Le prélogique consistant en représentations très complexes et alogiques qui se déroulent dans un ordre invariable, c'est en réalité la mémoire

qui joue le rôle d'intelligence; d'où son extrême développement. Chez nous la mémoire objective et logique tend vers l'intelligence; elle est réduite, en ce qui concerne les fonctions intellectuelles, « au rôle subordonné de conserver les résultats acquis par une élaboration logique des concepts ». Aussi, chez les primitifs, quantité de choses que nous condensons en concepts, sont-elles confiées à la mémoire. Mais cette mémoire, comme le langage, comme la numération, est avant tout concrète : c'est la mémoire d'un esprit vide de concepts; elle s'attache aux moindres détails des impressions sensibles dans l'ordre de leur production; M. L... cite d'intéressants exemples de l'extraordinaire mémoire locale des primitifs. De même pour l'abstraction; la nôtre a pour condition l'homogénéité logique des concepts et la représentation de l'espèce homogène; l'espace des primitifs n'est pas homogène, mais pénétré de qualité; les choses y tiennent les unes aux autres par des participations mystiques; c'est cette participation qui guide la mentalité prélogique, insensible à la ressemblance de forme de deux objets : l'exemple principal est tiré ici d'une pénétrante analyse de la signification des dessins chez les primitifs; sur un objet sacré, un dessin représente un gommier; sur un autre, un dessin tout pareil représente une grenouille; ce n'est pas conventionnel, c'est mystique qu'il faut dire ici; le dessin n'intéresse le primitif que par la participation mystique qu'il réalise; celle-ci, à son tour, dépend exclusivement de la nature mystique du « churinga » sur lequel le dessin a été tracé. Ainsi, au lieu de la potentialité logique qui enveloppe nos représentations, celles des primitifs baignent, si l'on peut dire, dans une atmosphère de potentialité mystique : de là vient que des objets très différents, participant à des propriétés mystiques de la plus haute importance pour la tribu, et inséparables d'émotions religieuses intenses, sont considérés comme étant la même chose. La généralisation et la classification, au mépris des caractères objectifs les plus frappants, se fondent de préférence sur une participation mystique. A ce stade, la généralité c'est précisément la participation qui s'étend, la circulation entre les êtres du pouvoir mystique, qui les meut et qui les identifie dans la représentation collective; la classe, c'est cette société de choses ou d'êtres unis et sentis ensemble dans un complexus de représentations collectives, « dont la puissance émotionnelle compense et au delà l'autorité que donnera plus tard aux concepts généraux leur valeur logique ».

L'étude très détaillée et très délicate du langage et de la numération qui occupe toute la deuxième partie de l'ouvrage et qui est faite sur des documents très bien choisis et analysés de très près, met particulièrement en relief les caractères dominateurs que nous avons dégagés. Une grande loi domine les langues primitives : le besoin d'expression concrète; l'absence des concepts proprement dits a pour conséquence la prolifération des images. Ainsi : elles n'ont pas le pluriel, pur et simple, mais un pluriel déterminé en nombre, diverses

variétés de pluriel, qui ne se réduisent que progressivement; les formes verbales sont d'une extrême richesse : il y a un « foisonnement des formes servant à exprimer les particularités de l'action, du sujet, de l'objet » (161); le langage cherche à peindre, à parler aux yeux; à spécifier tous les détails de l'acte exprimé ou de l'objet désigné, par exemple par l'opposition d'affixes ou de suffixes; à exprimer la position relative des objets et des êtres dans l'espace, ainsi que leur distance. Le langage par gestes, extrêmement développé, éclaire et dirige le langage verbal. Par le geste, l'homme pense les choses en les décrivant; le langage oral ne pourra lui aussi que décrire. Il y a encore les « Lautbilder », sortes de dessins ou de reproductions de ce qu'on veut exprimer, obtenus au moyen de la voix, « gestes vocaux descriptifs » qui dessinent et décrivent oralement, de la même manière que le geste des mains, l'action ou l'objet dont il est question. Richesse extrême du vocabulaire; grande abondance de termes spécifiques qui correspondent aux « concepts-images » nettement particularisés; absence à peu près complète de termes génériques, qui correspondraient à des concepts véritables. Ici encore, par conséquent, généralité restreinte et abstraction rudimentaire; en revanche, développement considérable de l'image et de la fonction des images.

La richesse de ces distinctions verbales, la précision minutieuse du détail ne doivent pas nous induire à penser qu'il y a là un effort voulu et conscient d'attention, un esprit orienté comme le nôtre vers la connaissance de la réalité objective. C'est la nature du concept-image qui entraine ces caractères. Ces esprits qui n'ont pas l'idée des genres n'ont pas non plus celle des espèces et des variétés, bien qu'ils sachent en faire le dessin dans leur langage. « C'est quelque chose de purement pragmatique, né des nécessités de l'action et de l'expression sans que la réflexion y ait eu part » (198). C'est si peu un savoir qu'il faut que ce matériel de pensée et d'expression disparaisse pour qu'un savoir véritable se forme.

D'autre part ce souci de la précision et du détail, cette obsession de l'espace dans le langage se rattachent étroitement à la valeur mystique de l'espace : l'espace, à ce degré, n'est pas une quantité homogène; il est un continu de qualités; ses portions ont des valeurs différentes; la position est liée à une qualité particulière; l'objet peut changer de valeur en même temps que de place ou de forme.

Il semblerait d'abord que cette impuissance logique rende impossible la numération; et pourtant, si paradoxal que cela semble d'abord, la numération s'accomplit sans les nombres. Il y a des langues où il n'y a pas de nombre supérieur à trois; et pourtant il est illégitime de supposer que les indigènes ne comptent que jusqu'à trois. L'appréhension d'une pluralité définie d'objets se fait qualitativement, sans différenciation numérique.

S'agit-il de compter? on touche successivement et dans un ordre donné, différentes parties du corps. Les noms sont sensiblement ceux

des parties du corps et ne sont pas des noms de nombre. Dans une question d'affaires, un homme se rappellera jusqu'à quel point de sa personne un nombre d'objets était allé, et en recommençant dans le même ordre, il retrouvera le nombre cherché. La mentalité prélogique exprime dans son langage non pas des nombres, mais des ensembles-nombres, dont elle n'a pas isolé préalablement les unités.

D'autre part les noms de nombre, quand ils sont fixés, ne sont pas fixés *in abstracto* et valables pour toutes choses. Ce sont toujours les noms de nombre de certaines classes d'êtres ou d'objets; ils varient selon ces classes; ces classes elles-mêmes dépendent le plus souvent de la conformation, de l'attitude, de la structure, du mouvement des objets. L'expression concrète s'applique ici encore; la mentalité prélogique n'a pas procédé plus économiquement pour compter que pour exprimer dans le langage les ensembles de représentations. La numération offre le même caractère d'extrême spécialisation et de description prétoriale que le langage en général. On peut suivre sur un fait précis — le nombre-limite — ce passage du nombre indéterminé au nombre proprement dit : il y a, comme Codrington l'a bien montré, des mots qui expriment la fin de la numération et qui ne sont pas des noms de nombres; mais qui au fur et à mesure que la numération fait des progrès, deviennent des nombres, et des nombres de plus en plus élevés. « Quand la numération se fait enfin au moyen de nombres abstraits tels que les nôtres, la série des nombres est conçue comme indéfinie, et ce terme limite disparaît. Le nombre s'est entièrement différencié d'avec les choses nombrées. Les opérations de la pensée logique se sont substituées aux procédés de la mentalité prélogique » (230).

Ainsi le caractère concret de la pensée primitive se traduit dans la numération comme dans le langage. D'autre part les « préliaisons » s'y font également sentir. Il n'y a pas à se demander d'où provient l'extrême diversité des modes de numération; d'où vient par exemple que la base quinaire, imposée, semble-t-il, à l'homme par sa main, n'ait pas été universellement adoptée. En fait, chaque base a sa raison dans les représentations collectives du groupe social. Au degré le plus bas, là où la numération est purement concrète, il n'y a pas de base du tout, ni de système de numération. Le nombre n'apparaît que lorsqu'une périodicité régulière commence à rythmer la série. En fait la base quinaire est la plus fréquente; mais des faits précis (v. p. 233) prouvent qu'il n'est pas sûr que partout où nous la rencontrons elle ait pour origine la configuration de la main. Une base peut s'être imposée pour des raisons mystiques : par exemple il se peut que la base 4 et le système de numération quaternaire proviennent de ce que l'ensemble nombre des quatre points cardinaux joue un rôle capital dans les représentations collectives de la société envisagée.

De ces préliaisons primitives il suit aussi que le nombre comme le langage participe aux propriétés mystiques des ensembles représentés.

La valeur particulière de tel ou tel nombre ne vient pas, comme Usener le disait du nombre trois, de ce qu'il aurait été à un certain moment pour toutes les sociétés humaines un nombre ultime, mais bien de conditions propres à la société ou au groupe de sociétés considérées. Il n'y a pas de nombre, dans la première décade, qui ne possède une valeur mystique prééminente pour tel ou tel groupe de sociétés. « La raison doit en être cherchée, non pas dans des motifs purement psychologiques, qui devraient valoir pour toutes les sociétés humaines, quelles qu'elles soient, mais dans des conditions propres à la société ou au groupe de sociétés considérées » (235).

Mais il faut encore montrer que les façons d'agir des primitifs correspondent bien à leurs façons de penser; que, dans les institutions, les représentations collectives s'expriment avec le caractère mystique et prélogique qui leur a été reconnu; l'auteur passe en revue dans une série de chapitres sobres et substantiels la chasse, la pêche, la guerre, les cérémonies qui ont pour objet d'assurer la régularité de l'ordre naturel, la couvade, la maladie, la mort, la divination, les pratiques relatives aux morts, la naissance, l'initiation; nous ne pouvons songer à résumer cet exposé si concis et si varié. L'idée dominante est toujours que pour les primitifs, la nature, au sens d'ordre objectif immuable, n'existe pas: que la réalité dont le groupe social est entouré, est sentie par lui comme mystique; que ce groupe s'efforce, par des cérémonies appropriées, d'établir et de maintenir la solidarité, la participation avec cette réalité, participation non pas seulement représentée, mais encore sentie collectivement par les membres du groupe; il s'agit d'exercer sur les choses des actions mystiques, et il faut pour cela exercer sur soi-même des actions mystiques qui font participer aux choses ou qui rompent une participation.

Le fond de la participation, en même temps que sa forme première, est en effet une identification essentielle. La mentalité primitive fait plus que se représenter son objet; elle le possède et en est possédée, elle communie avec lui; elle ne le pense pas seulement, elle le vit. Les cérémonies et les rites ont pour effet, dans un grand nombre de cas, de réaliser une véritable symbiose, par exemple entre le groupe totémique et son totem. A ce stade il faudrait donc parler, plutôt que de représentations collectives, d'états mentaux collectifs, d'une intensité émotionnelle extrême, où la représentation est encore indifférenciée d'avec les mouvements et les actes qui rendent effective pour le groupe la communion où il tend. La participation est si réellement vécue qu'elle n'est pas encore proprement pensée; de là chez les primitifs les plus primitifs, chez les Australiens et dans l'Amérique du Sud, la pauvreté extrême des traditions, des mythes, du culte. « Le sentiment d'une symbiose qui se réalise entre les individus du groupe, ou entre un certain groupe humain et un groupe animal ou végétal, s'exprime directement par les institutions et par les cérémonies » (427).

Ainsi « la mentalité primitive, sous sa forme la plus pure, implique la participation sentie et vécue à la fois, des individus avec le groupe social et du groupe social avec les groupes ambiants. »

Puis ce sentiment de symbiose s'affaiblit; la participation tend à être représentée. La communion est obtenue par le moyen d'intermédiaires. Les Bororo ne diront plus qu'ils sont des araras. Ils diront que leurs ancètres étaient des araras, qu'ils sont de même essence que les araras, etc. A la pauvreté de tout à l'heure succède une richesse de représentations et de symboles : c'est l'âge des mythes, des représentations collectives destinées à exprimer ou même à produire des participations qui ne sont plus immédiatement senties.

Ainsi caractère religieux de la pensée primitive; communion mystique qui ne réalise pas encore et qui ne réalisera que progressivement hors de soi les êtres avec qui elle communie; les représentations religieuses sont comme un produit de différenciation par rapport à une forme antérieure d'activité mentale.

La participation assurée par des intermédiaires se concentre sur un objet, un être; par contraste, le reste est représenté de façon plus déterminée, moins mystique: il s'établit une distinction de plus en plus nette et de plus en plus stable entre le sacré et le profane. De là vient que :

1° La représentation, par affaiblissement de ces éléments émotionnels, commence à tendre vers le concept.

2° La perception perd son caractère mystique.

3° L'expérience commence à se faire sentir; c'est sur les points où le sentiment d'une participation s'est le plus affaibli que les préliaisons mystiques cèdent le plus vite, et que les rapports objectifs affleurent d'abord dans les représentations. La participation sentie, précipite sous forme d'affirmations énoncées; mais les contacts, transferts, en qui elle s'exprime risquent de sembler inintelligibles dès qu'ils ne sont plus rien. La logique apparaît. Ce n'est pas que le concept sorti de ce « précipité » logique des représentations collectives qui l'ont précédé, n'en ait gardé quelque chose. Le danger du concept est que l'esprit s'y fixe, qu'il s'habitue à regarder comme adéquates au réel des représentations conceptuelles et des liaisons qui en sont fort éloignées : la science chinoise offre un exemple mémorable de cet arrêt de l'esprit sur des concepts figés.

Même dans les sociétés les plus élevées, « où la pensée logique poursuit son progrès, où les concepts demeurent plastiques et capables de se modifier sans cesse sous l'action de l'expérience » la pensée logique ne se substitue pas entièrement à la mentalité prélogique. D'abord il en demeure des traces dans un grand nombre de concepts, nos concepts les plus familiers, ceux d'âme, de vie, de mort, de société d'ordre, par exemple gardent quelques vestiges de ce qu'étaient les représentations correspondantes dans la mentalité prélogique. En second lieu, la connaissance ne supplée pas entièrement

à la participation. « L'expérience d'une possession entière et complète de l'objet, possession plus profonde que toutes celles dont l'activité intellectuelle peut être l'origine, expérience qui fait le ressort principal des doctrines dites anti-intellectualistes, maintient à travers l'âge logique de l'humanité, le besoin de participation. » « L'entendement proprement dit tend vers une unité logique et il en proclame la nécessité. Mais en fait, notre activité mentale est à la fois rationnelle et irrationnelle. Le prélogique et le mystique y coexistent avec le logique » 455. De là des conflits de mentalité, la lutte entre deux exigences de date différente, qui se disputent la direction de l'esprit.

Nous sentons notre incompétence à discuter utilement cette importante théorie. Nous n'avons pas manié personnellement les faits qui en sont la matière et la justification; nous n'avons pas acquis, au contact de ces faits, cette familiarité avec l'expérience qui autorise à juger la valeur d'une hypothèse. Aussi les remarques qui suivent, et qui portent sur la théorie même, n'ont-elles d'autre valeur à nos yeux que de s'être fortement imposées à notre esprit au cours d'une lecture très attentive.

Il y aurait une mentalité prélogique, régie par la loi de participation, et un esprit logique régi par la loi de contradiction. On nous dit bien que ces deux formes coexistent, que la démarcation entre elles est difficile: on nous montre certes la participation à l'œuvre dans toutes les fonctions mentales, et la loi de contradiction agissant d'abord dans les opérations qui seraient impossibles sans elle (numération, raisonnement, puis dans celles-là même que régit la loi de participation. On nous montre aussi le passage du prélogique au logique. Mais si, en fait, la distinction est moins tranchée qu'il ne paraît d'abord, en droit il y aurait deux formes de pensée, radicalement distinctes, dont chacune domine un type opposé de société.

Or on ne peut s'empêcher de remarquer et de noter fortement au passage les faits importants qui établissent nettement l'existence et le fonctionnement continu, dans les sociétés inférieures, d'une logique analogue à la nôtre, et qui tendent par conséquent à restreindre encore davantage le rôle du prélogique, en tant qu'il serait foncièrement différent du logique. Il y a des caractères communs à toutes les sociétés humaines, par où elles se distinguent des autres sociétés animales : langues, traditions, institutions. Par conséquent les fonctions mentales supérieures ont partout un fond qui ne peut pas ne pas être le même. Il y a passage possible, communication partielle entre la mentalité des primitifs et la nôtre; il y a chez les primitifs, des concepts plus ou moins semblables aux nôtres, qui leur correspondent assez bien, et dont l'existence est attestée par le langage. Pris comme individu, un primitif sentira, jugera, se conduira le plus souvent comme nous. Dans les cas où un intérêt pratique immédiat est en jeu, on les trouve très attentifs et souvent très habiles à distinguer entre des impressions fort peu différentes; leur mémoire et leur

vocabulaire témoignent d'un esprit d'observation précis et objectif, au sens où nous prenons ce mot. L'action même exige que les représentations coïncident sur les points essentiels avec la réalité objective et que les pratiques soient au moins partiellement adaptées aux fins poursuivies [1]. Ainsi, à ces niveaux inférieurs de développement mental, caractérisés par l'absence de concepts proprement dits, et par conséquent par la faiblesse des fonctions supérieures, on trouve une logique intermédiaire entre la nôtre et celle de l'animal, logique que la vie même impose à tout homme parce que sans elle la vie ne serait pas possible. D'autres faits empruntés à la psychologie nous la montrent naturelle à l'esprit humain : telles sont les classifications que font spontanément les enfants, au moment où ils commencent à parler, groupant sous un même mot des objets très différents, mais qui ont pourtant une ressemblance objective : sans être influencés par les adultes, ils déploient à ce groupement naturel une grande ingéniosité.

Mais il reste tous ces faits sur lesquels se fonde la théorie de la participation : les éléments mystiques présents au cœur de la représentation, les préliaisons des représentations, cette force mystique qui circule, et qui fait sous la diversité des objets l'identité, sous la distinction spatiale et temporelle l'unité d'une même action. Faut-il ramener tout cela, comme le veut l'école anglaise, à un effort logique pour s'expliquer les choses, à l'application naïve et vicieuse des principes de la raison, à des sophismes naturels de l'esprit humain : associations d'idées, raisonnements analogiques, fausse application du principe de causalité?

L'un des mérites de ce livre est d'avoir montré vigoureusement que la mentalité primitive est plus complexe; elle ne part pas d'une vue objective de l'expérience, pour bâtir au-dessus une interprétation logique : elle met sous les choses une liaison plus profonde que la ressemblance, la consécution et la contiguïté. Bien loin qu'elle explique tout par la notion d'âme, formée aisément par l'explication de la vie et du rêve, la notion d'âme est une des plus compliquées auxquelles elle arrive; elle enferme, sous forme de réduction, comme on l'a dit, les multiples figurations des rapports multiples de l'individu avec ses semblables, passés, présents, futurs, et avec les choses.

Mais, sous cette mentalité complexe, on trouve peut-être encore du logique, et là où le logique fait défaut, l'intervention de la vie affective. En somme la participation est une synthèse qui ne suppose pas des analyses préalables, où les liaisons des représentations sont données avec ces représentations mêmes; et c'est par une vue profonde et bien conforme à l'esprit de la psychologie moderne, que M. Lévy-Brühl trouve dans la pensée élémentaire cette appréhension et cette constitution d'ensembles, ces anticipations de l'expérience, ce mouve-

1. Voir p. 20; 69; 131; 79, 236; 40; 117, 120; 104; 365, 262.

ment de la pensée. En un sens, la participation est la synthèse même dans son essence, l'acte d'unir des choses différentes. Mais elle unit le divers dans l'identité : mettant les choses les unes dans les autres, elle identifie ce qu'elle unit ; et elle diversifie l'unité, mettant la chose hors d'elle-même, dans d'autres choses. C'est donc une synthèse qui ne s'inquiète ni de l'absurdité physique, ni de l'absurdité logique : elle n'attend pas les compatibilités de l'expérience, et elle ne connaît ni les relations logiques, ni la hiérarchie des notions : c'est une synthèse de contradictions, semble-t-il. Mais elle n'est telle que quand on la prend ramassée en quelque sorte sur elle-même, et dans sa potentialité mystique. En réalité n'importe quoi ne participe pas de n'importe quoi. Il y a, pourrait-on dire, des courants de participation, qui dessinent les lignes que suit la force mystique : or ces courants suivent en somme les grandes directions de la pensée : contiguïté, ressemblance, substance, nature, formes, action réciproque, transfert, etc., sont comme les catégories grossières de cette unité primitivement synthétique, et il serait possible d'en dégager les rapports fondamentaux de toute pensée. Les notions qui ordonnent les participations sont passées dans les sciences et les techniques.

Ainsi les formes mêmes de la participation n'ont rien d'étranger à la pensée : son contenu, certes, ne paraît conforme ni à la logique, ni à l'expérience; ce sont des synthèses confuses, opérées par des esprits brumeux et qui coordonnent sans travail intellectuel une foule de représentations : peut-être pourtant certains de ces assemblages obéissent-ils à une logique rudimentaire, présentent-ils certains caractères objectifs ; certaines de ces synthèses sont de la science primitive ; bien des erreurs ont été fécondes ; et bien des préliaisons ont été des commencements d'analyse.

Reste pourtant cette identité inintelligible à laquelle la participation ramène le divers, cette diversité qu'elle met dans l'identique. Le verbe être n'y signifie pas le rapport analytique ou synthétique du prédicat au sujet, mais une identité essentielle. Mais cela tient peut-être à ce qu'il ne s'agit plus ici d'intelligence. La puissance mystique où la prélogique fond les objets divers qu'elle réunit, c'est (nous croyons que M. Lévy-Brühl le montre très bien) une donnée non pas intellectuelle, mais émotionnelle : c'est une puissance vécue et éprouvée dans certains états par le primitif, et qu'il transporte aux choses en qui il les éprouve. M. Lévy-Brühl montre très bien le caractère profondément affectif des « représentations collectives » ; il montre très bien que la participation représentée vient au fond de la représentation vécue. Le sauvage communie avec le système de ses objets sacrés, avant même de les avoir intellectuellement distingués, et c'est dans cette communion, dans cette extase, et dans tous les états affectifs qui y tendent, qu'il éprouve cette identification dont il fait une identité logique. En somme la puissance mystique — au sens vulgaire — qui est la donnée cardinale de la pensée primitive et comme le flot où

baigne toute représentation, et que transportent tous les courants de participation, cette puissance qui, sous sa forme indifférenciée et vécue, est la participation même, est éprouvée dans des états mystiques, au sens religieux du mot. Sous les préliaisons qu'il forme, l'entendement primitif projette un fond obscur qu'il emprunte à son expérience affective, collective ou non, peu nous importe. On trouve peut-être au fond, sous la distinction du logique et du prélogique, celle de l'analyse logique et de la synthèse confuse, et aussi celle de l'esprit et du cœur.

H. Delacroix.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Morale.

Dr Parodi. — Le problème moral et la pensée contemporaine. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 210 p., Paris, F. Alcan, 1910.

Il est intéressant de voir les nouvelles formes que prend constamment la lutte, au fond toujours identique, du « moi » et du « nous ». Le livre de M. Parodi donne une excellente occasion d'en retrouver quelques-unes. L'auteur y a réuni quelques études critiques sur de récents travaux concernant la morale. Il n'essaye pas d'en dissimuler « le caractère fragmentaire et discontinu » et ne les présente pas comme constituant « un inventaire suffisant de la production contemporaine en morale ». Mais il y examine quelques-unes des tentatives faites en ces derniers temps pour constituer la morale ou trouver quelque art qui la remplace, et il nous donne ses conclusions personnelles.

M. Parodi expose clairement, ses critiques sont généralement judicieuses, il ne témoigne d'aucune prévention contre les idées et cherche au contraire à tirer de toutes celles qu'il rencontre le meilleur parti possible, sans renoncer à faire prévaloir les tendances qui lui sont chères. Il est à la fois conciliant et ferme, et on lira son livre avec intérêt.

Il l'ouvre par une étude sur la morale et la biologie à propos des *Études sur la nature humaine* du Dr Metchnikoff. M. Parodi, tout en accueillant avec quelque sympathie l'idée assez aventureuse peut-être de « la puissance indéfinie de la science contre la maladie » et tout en admettant la valeur pratique du programme médical qu'on nous prépare, n'a pas de peine à montrer que la biologie ne répond pas à tout et que, par exemple, elle ne saurait résoudre les questions sociales. Dans le second chapitre il étudie les tentatives de l'école sociologique. Tout en admirant ses travaux, il n'estime pas qu'une science, même sociologique, des mœurs puisse arriver « à remplacer toute science constructive et critique de la conduite droite ». Il constate que la science des mœurs « semble au fond renoncer définitivement chez M. Lévy-Brulh et de quelque façon que ce soit à orienter la conduite », tandis que M. Durkheim tend vers une sorte de « rationalisme à base sociologique ». La sociologie reste « incapable, à elle seule, de guider et de justifier l'action ».

M. G. Belot paraît à M. Parodi s'approcher plus de la vérité que les sociologistes. « Un utilitarisme social, qui serait en même temps et en un certain sens un rationalisme moral; une conception de la conduite où se joindraient, sans être jamais sacrifiées l'une à l'autre, la *réalité* et la *rationalité*, tels sont les éléments de la solution que nous prépare un livre récent où nous sommes tenté de voir une contribution importante à l'éclaircissement du problème : les *Études de morale positive* de M. Gustave Belot. » Mais M. Parodi voudrait plus de rationalisme encore que n'en admet M. Belot et il tâche, tout en acceptant beaucoup de ses idées, de montrer que sa doctrine est « plus proche encore qu'il ne l'avance du pur rationalisme moral ». Enfin c'est la morale des idées-forces de M. Fouillée qui fait l'objet de la dernière étude critique de M. Parodi. Ici encore l'auteur approuve et admire. Il fait cependant encore quelques réserves. M. Fouillée pose bien le problème, voit bien tous les éléments donnés qu'il s'agit de concilier. « Nul doute qu'à certains égards une morale des idées-forces ne semble très propre à y réussir. Elle fait une large place aux éléments sociologiques de la morale sans leur sacrifier l'action individuelle, sa méthode psychologique lui permet d'interpréter les grandes idées éthiques en leur ôtant tout air de transcendance et d'irrationalité. Enfin et surtout son principe directeur paraît plus propre que tout autre à fonder une doctrine positive de la vie, puisque, du point de vue même du naturalisme et de l'immanence, il se fait fort de justifier les prétentions de la pensée et de la volonté humaines à agir sur les choses, à les modifier et presque à les créer telles qu'elles les conçoivent ». Malgré tout M. Parodi ne se rallie pas complètement à la doctrine de M. Fouillée. Le *caractère scientifique* de sa morale reste équivoque, mais la principale critique de M. Parodi porterait sur d'autres points. M. Fouillée, lui non plus, n'est pas assez résolument rationaliste. La hiérarchie des principes n'est pas chez lui assez marquée ni assez sûre, quoique le caractère général de sa doctrine soit intellectualiste, il semble admettre une primauté de la charité sur la justice, subordonner la raison au sentiment. L'idée d'*universalité* reste aussi un peu vague dans sa philosophie ». On croit discerner, enfin, une sorte d'hésitation du même genre entre un très ferme rationalisme et je ne sais quel penchant à l'intuitionisme, dans sa conception fondamentale du suprême persuasif et de la nécessité du doute pour la moralité ». D'autre part il « a voulu réconcilier le rationalisme moral des modernes depuis Kant, qui naît de l'analyse de la conscience ou de l'intuition morale, avec le rationalisme à la façon des Anciens, qui consistait en une détermination du Bien objectif, il a voulu réconcilier la doctrine de l'idéal et celle de la foi, la forme et l'objet moral : la tâche était belle et opportune. Mais il a laissé ces divers éléments en face les uns des autres, sur le même plan, pour ainsi dire, sans se décider à les lier en un système assez rigoureux. »

Dans son dernier chapitre, l'auteur indique ses tendances person-

nelles, en tentant « de reprendre et de préciser les conclusions positives de ces études critiques ». Il s'y montre à la fois, d'une part, ami de l'expérience et de la science, et, d'autre part, partisan du rationalisme. Les sciences, la biologie, la psychologie, la sociologie peuvent nous fournir des moyens pour atteindre des fins, elles peuvent dire si telle fin est ou non impossible à atteindre, elles ne peuvent imposer des fins. Il nous faut, lorsqu'il s'agit d'action et de moralité, « prendre notre point de départ dans la conscience de l'honnête homme qui délibère ». Il cherche ce qu'il doit vouloir. « Qu'est-ce à dire? Ce que la raison semble exiger qu'il préfère, ce qu'il lui semble que les autres devraient préférer comme lui, s'ils sont de bonne foi, et sauf erreur de sa part, — erreur du reste dont il doit y avoir, qu'on l'aperçoive ou non, quelque moyen de faire la preuve. Il y a donc pour nous une obligation et un devoir, il y a une morale, parce qu'il y a un jugement à porter sur le meilleur parmi les possibles à venir et que ce jugement s'imposant à toute raison saine s'impose du même coup à toute volonté droite, puisque la volonté doit bien s'efforcer de s'en inspirer en agissant, dans la mesure de ses forces, si elle veut rester d'accord avec la raison. La raison qui a porté ce jugement est par là même, en quelque mesure, législatrice et constructive. »

Ce n'est pas à dire que la morale doive revenir aux vastes constructions *a priori*. Aucune des grandes doctrines de la métaphysique traditionnelle ne fournit une conception satisfaisante et pratiquement applicable de la vie morale. Nous ne pouvons donner *a priori* un contenu, une matière à la morale. En dernière analyse « dans la notion métaphysique du Bien nous ne discernons rien de plus que l'idée d'une intelligibilité ultime et absolue, dont nos actes peuvent, par des approximations successives, préparer la réalisation, et qui, dès qu'elle est aperçue ou seulement pressentie, s'offre à la sensibilité comme un attrait, s'impose à la raison comme un devoir. » « La morale ne peut donc être que formelle ou n'être pas. » L'expérience seule pourra remplir cette forme, et « suggérer l'idée des diverses manières d'agir possibles, des alternatives ou des choix à faire ». Sans cette matière de la moralité que la vie seule nous révèle, la loi morale n'est « qu'un cadre vide, un principe abstrait, inefficace, inutile ». Et, bien entendu, les catégories d'actes que la raison morale approuvera varieront selon les temps et les lieux, les besoins, les croyances, les civilisations. Les actes seront examinés ainsi, dans leur nature concrète, leurs interférences, leurs conséquences. Pour M. Parodi l'essence de la moralité réside tout entière dans l' « aptitude à essayer de considérer nos divers actes possibles sous forme de lois, de même que la science s'efforce de réduire à la forme de loi nos diverses connaissances phénoménales; elle réside toute dans la possibilité d'un usage pratique de la raison. Rien de moins et rien de plus ». Mais « cette exigence rationnelle qui nous pousse à donner la forme de lois à tous nos actes et qui nous a paru comme la source même de

la moralité, est en même temps un principe d'innovation incessante et de progrès moral. En ce sens encore rationalisme et naturalisme semblent se rapprocher presque jusqu'à se confondre. Car, encore une fois, les exigences de la raison se manifestent dans la nature comme une sorte d'instinct rationnel. » L'instinct invente, innove, progresse, il « est la vie en train de se vivre, et la puissance de vivre. Seulement, seul parmi nos instincts, le besoin rationnel n'est ni aveugle ni fatal, parce qu'il s'accompagne de sa propre justification et de sa propre lumière, et prend conscience de ses raisons à mesure qu'il les découvre ». La raison vivante est seule capable de concilier les antinomies vivantes. Le devoir « résidera donc dans une tension constante vers la raison; il consistera à la laisser agir et se déployer en nous comme une activité d'intellection et d'innovation à la fois, en qui se fondent toutes les lumières de la pensée et toutes les forces de l'instinct, en un seul mot, à être toujours de bonne foi, à avoir une « bonne volonté ».

M. Parodi estime que la morale reste, en un sens, indépendante de tout dogme et de toute métaphysique particulière. Mais elle rencontre en passant la réflexion critique, les principes métaphysiques, comme les rencontre la science elle-même. Sans doute il y a une part à faire au « risque » et au « pari ». Mais le pari porte exclusivement sur la confiance en la raison. Si la morale est par là suspendue à la métaphysique, c'est aussi le cas de la science.

Certes il n'est pas mauvais de vouloir rapprocher et synthétiser l'expérience et la raison. Et, pour ma part, je ne suis point l'ennemi de la morale formelle, ni du rationalisme. Seulement peut-être est-il bon de bien voir à quoi ils répondent. En fait, le problème moral n'est résolu que si nous voulons bien en accepter la solution comme vraie, il est, en soi, parfaitement insoluble tel qu'on le pose généralement, à peu près comme la quadrature du cercle.

Au fond le rationalisme n'est ici que l'expression de la volonté, non pas même de l'humanité, mais d'un groupe social. L'accepter, c'est supposer d'avance le problème résolu. Mais le même instinct moral qui nous pousse à le bien accueillir nous pousse également à ne pas le suivre trop loin.

D'une part on peut affirmer que, comme dit M. Parodi, « aux yeux de la raison, faculté essentiellement abstractive et impersonnelle, il est clair que les conséquences des actes *pour autrui* ont la même valeur *rationnelle* que leurs conséquences pour moi-même; bien plus, les fins sociales, d'intérêt général, constituant par définition une coordination de tendances plus haute et plus riche que les fins individuelles, valent donc plus par elles-mêmes et mieux que celles-ci. »

Cependant cela est déjà bien contestable. La première partie de la phrase, affirme, comme un dicton connu, qu' « un homme en vaut un autre ». Or la « raison » peut parfaitement refuser d'admettre une pareille proposition. Elle ne se justifierait qu'en arrivant à un degré

d'abstraction où l'homme ne serait plus qu'un chiffre et où ses droits et ses devoirs seraient supprimés.

Il n'est pas toujours vrai non plus que les fins sociales soient supérieures aux fins individuelles. Bien souvent, au contraire, des individus supérieurs sont sacrifiés aux médiocrités de la vie sociale qui les entoure. Je dirais volontiers que leur supériorité vient de ce qu'ils représentent une société virtuelle supérieure à la société existante. Mais cela suffirait à rétablir les droits du génie, les droits de la supériorité, à déranger assez gravement le rationalisme de M. Parodi, en faisant la part beaucoup plus large à l'individualisme.

Laissons de côté ces considérations. J'arrive alors à ceci : la raison — une certaine raison, une raison très abstraite et généralisatrice — m'indique bien telle direction à suivre. Maintenant pourquoi la suivrai-je si je n'y suis pas porté? Quelle bonne raison la raison va-t-elle me donner? Il est trop clair — et M. Parodi l'a vu — qu'ici se place nécessairement non seulement un acte de foi, mais un choix, un parti pris d'action. En somme, la raison pas plus que la science ne peut forcer le choix entre des tendances. Elle peut nous dire que *si* nous voulons agir conformément à la généralisation abstraite qu'elle représente, nous devons accepter tel ou tel principe, elle ne nous dit pas pourquoi il faut vouloir agir ainsi. Il faut donc admettre que la raison porte sa preuve avec elle, s'impose par elle-même, et nous ne sommes pas très loin du devoir absolu, et du *sic volo*...

D'autre part, ce rationalisme qu'on nous propose va nous conduire bien loin si nous le suivons. Si tous les hommes se valent, ou même simplement si nous ne tenons compte que de la supériorité des fins, faudra-t-il donc remplacer absolument l'égoïsme et l'affection par l'indifférence absolue à l'égard des personnes, des familles et des patries? Serons-nous autorisés, ou plutôt serons-nous moralement obligés à nous séparer de notre patrie, et même à nous joindre à ses ennemis pour la combattre si l'adversaire nous paraît présenter « une coordination de tendances plus haute et plus riche? »

Et d'autre part encore, comme nous ne saurions jamais suivre à l'infini le retentissement de nos actes et comprendre leur rapport avec l'ensemble des choses, comment pourrons-nous jamais avoir une certitude sur la valeur morale de ce que nous faisons?

Il semble qu'un certain rationalisme en doive venir à nier par trop l'existence individuelle et concrète, sous toutes ses formes : individus, familles, groupes sociaux quelconques et à trop leur refuser tous les droits. Mais évidemment il doit s'arrêter quelque part. C'est pourquoi je ne puis guère voir dans le rationalisme tel qu'il me paraît généralement considéré (je ne parle pas spécialement ici de celui que nous présente M. Parodi, qui ne me paraît pas très défini sur quelques points) qu'une pression de la volonté sociale d'un groupe. Seulement ce groupe se déguise en ce cas un peu trop. Il voudra, en d'autres cas, affirmer sa force et réclamer la vie plus directement, il ne se tournera

pas seulement contre l'individu égoïste, mais aussi contre l'humanité encore trop vague et déjà absorbante pourtant et nous aurons les réactions nationalistes ou les manifestations de l'esprit syndicaliste, de l'esprit militaire, etc. Nous aurons aussi forcément les réactions individualistes contre tous les groupes qui prétendent s'assimiler l'individu. Et la lutte éternelle continuera, tant que subsistera la dualité de l'homme animal égoïste et de l'homme élément social, dont rien ne nous permet de prévoir la fin.

FR. PAULHAN.

Miceli (Prof. **Vincenzo**). IL SENTIMENTO DEL DOVERE NEL CARACTERE DI « DON ABBONDIO ». 1 vol. in 8°, 264 pages. Bibliothèque de la Pensée moderne. Plaisance, 1909.

On peut être surpris en voyant un philosophe juriste tel que Miceli consacrer tout un livre à un héros de roman. Mais outre que rien n'exprime mieux le romantisme italien que le chef-d'œuvre de Manzoni, Miceli professe, non sans quelque raison, que les intuitions psychologiques des grands écrivains devancent les procédés un peu lents de la Science expérimentale et portent plus loin. Manzoni a créé en don Abbondio un type moral qu'il y a profit à étudier. C'est une de ces volontés faibles dont les masses humaines sont composées. Dans la constitution de son caractère, le sentiment du devoir est en conflit permanent avec un autre sentiment, la peur. Selon qu'il est ou non en proie à la peur, on voit l'influence de l'idéal éthique sur sa conduite progresser ou reculer. C'est l'occasion pour l'auteur d'étudier dans une substantielle « conclusion » les relations de la conscience morale et du caractère. Si le caractère normal est toujours unifié à quelque degré, la conscience morale comporte la dualité. Celle du trop prudent héros de Manzoni offre un excellent spécimen de cette dualité.

GASTON RICHARD.

G. Mazzalorso. — SCHEMA DI UNA DOTTRINA INTORNO LA GIUSTIZIA È IL DIRITTO. Br. in-8°, 118 p., Bologne, Beltrami, 1909.

Au cours de l'histoire de la philosophie du droit, la vieille antithèse du droit naturel et du droit positif s'est décomposée : elle a donné lieu, d'une part à l'antithèse de la morale et du droit, de l'autre à la distinction du droit subjectif et du droit objectif. Beaucoup d'esprits estiment que le Droit ne peut avoir la morale pour idéal et pour critère si le droit objectif ou système des normes juridiques n'est pas considéré comme un simple moyen de réaliser le droit subjectif, l'ensemble des revendications personnelles. C'est cette hypothèse que

Mazzalorso met en doute. Sa brochure se compose de deux parties qui paraissent sciemment se contredire. Dans la première, l'auteur démontre que le droit, en tant que système de normes, est subordonné à l'idée de justice, expression du minimum éthique. L'historisme ici est nettement sacrifié à l'idéalisme juridique et l'auteur paraît marcher dans la voie nouvelle ouverte en Italie pour les travaux de G. del Vecchio. Mais l'antithèse fait suite à la thèse.

Dans une seconde partie, on voit Mazzalorso s'attacher à prouver que le primat de la morale sur le droit n'est pas le primat du droit subjectif sur le droit objectif. L'État est le moyen de la réalisation du droit mais l'État est une puissance, une synergie procédant du conflit historique des forces. Le droit subjectif, comme le pensait Lasson, est un réflexe du droit objectif : il résulte d'une limitation volontaire de l'État par lui-même. Contre l'abus du droit objectif, il n'est pas de garantie pour l'individu. Le droit de suffrage n'en est pas une, car le droit politique est moins une *garantie* qu'une *fonction* conférée à l'Individu par la Société.

La solution empruntée au néo-kantisme allemand (Cohn) est que l'activité de l'État est soumise à la morale générale. Nous faisons d'expresses réserves sur la méthode exclusivement dialectique de l'auteur, mais nous reconnaissons qu'il a posé avec vigueur une question bien réelle, trop souvent négligée ou tranchée superficiellement.

GASTON RICHARD.

Arthur Ernest Davies. — THE MORAL LIFE, A STUDY IN GENETIC ETHICS. Psych. Review Public, Baltimore, 1909, in-8°, 187 p.

Qu'est la « morale génétique »? L'étude des conditions individuelles et sociales dans lesquelles apparaissent et se maintiennent des « situations » entraînant des jugements de valeur, eu égard à un Idéal de conduite ou à une fin idéale (p. 4, 7, 13, 17, 40). Nous attendons en conséquence une étude de mœurs et des opinions, destinée à nous montrer comment la « vie morale » naît et grandit au sein de la vie sociale; mais nous sommes déçus : c'est le « moi moral » avec ses fonctions intellectuelles (mémoire, imagination) utilisées pour le « jugement moral », avec sa « liberté morale », qui devient l'unique objet de l'ouvrage. L'Ethique s'oppose aux diverses sciences, y compris la sociologie, parce qu'elle étudie les « faits moraux », c'est-à-dire « fondés sur la nature de l'homme en tant qu'homme » (p. 61) : quelle que soit la fonction sociale de chacun de nous, quelles que soient les conditions biologiques, économiques, politiques de son activité, il s'agit de savoir « ce qu'il convient à un *homme* de faire » pour réaliser un Idéal humain (p. 62 et 40). Le moi moral, c'est le « Socius » délivré de la tyrannie des conventions sociales », dans une société « délivrée

des fausses directions émanant d'impulsions purement individuelles » (p. 179).

Comment devenir ce « socius? » M. J. M. Baldwin l'a indiqué depuis longtemps : il y a un double courant social de « particularisation » et de « généralisation » qui fait que par imitation l'individu s'assimile les traditions et les mœurs, les données de la vie collective, tandis que la collectivité s'assimile les innovations de l'individu (voir Baldwin : « Interprétation sociale et morale des principes du développement mental »). La mémoire sert à fixer dans l'individu les éléments sociaux de son être; l'imagination lui permet d'apporter au milieu de nouveaux types d'action : aussi l'être n'éprouve-t-il de « sentiments moraux » que lorsqu'il a dépassé le stade de la pure imitation (p. 111); les « sentiments moraux » agissent dans l'individu par l'intermédiaire de « l'idéal auquel ils sont attachés d'une façon permanente dans la vie morale », et c'est précisément ce rattachement constant qui permet de les distinguer des autres sentiments (p. 116); il faut donc que l'individu qui reçoit de la société la notion des *fins* morales (p. 132) adapte, selon son caractère propre, son action personnelle aux exigences sociales. Concilier la contrainte sociale, le « social control », et l'action individuelle, est aisé si l'on ne sépare pas l'individu de son milieu (p. 162) et si l'on appelle liberté morale la « parfaite harmonie de la volonté avec les exigences de l'idéal moral » (p. 158).

G.-L. DUPRAT.

II. — Psychologie pédagogique.

Alfred Binet. — LES IDÉES MODERNES SUR LES ENFANTS. Paris, Flammarion, 1909, 1 vol. in-12, 346 p.

Le livre de M. Binet n'est pas, comme pourrait le faire croire son titre un peu trompeur, l'exposé des idées que les psychologues modernes ont conçues et exprimées sur la nature de l'enfant, sur les caractères qui distinguent l'enfance des autres âges, sur l'évolution intellectuelle et morale de cette période de la vie humaine. C'est un tout autre but que poursuit notre auteur. Le point de départ des patientes recherches qu'il poursuit depuis plus de vingt-cinq ans dans son laboratoire de la Sorbonne et dans les écoles de Paris, est cette idée fort juste qu'on a tort de croire qu'il y ait « un enfant type », auquel tous les enfants ressemblent, de sorte que les mêmes méthodes d'enseignement, les mêmes programmes d'études conviennent uniformément à tous les écoliers. Convaincu, comme il l'est avec raison, qu'il est nécessaire de discerner les différences individuelles qui caractérisent les enfants, que, pour les bien élever, il faut « individualiser » l'éducation, faire de l'enseignement sur mesure, — de même qu'on fait

des vêtements sur mesure pour bien habiller les gens, — il a laborieusement cherché par quels moyens un professeur, un instituteur surtout, pourraient exactement reconnaître à quels élèves ils ont affaire, afin d'adapter à leur taille, de proportionner à leurs forces physiques et morales l'instruction qu'ils leur donnent. De même que M. Alphonse Bertillon fait de l'*anthropométrie* physique, en mesurant les dimensions des diverses parties du corps, de sorte qu'on ne peut plus confondre avec aucun autre l'individu dont il a établi la fiche corporelle, de même M. Binet fait à sa manière de l'anthropo métrie morale ou scolaire, en montrant à l'aide de quels procédés on peut distinguer les enfants normaux des anormaux, et, chez les premiers, déterminer rigoureusement quel est l'état de leurs sens, l'acuité de leur vision et de leur audition, le degré de leur intelligence, la force ou la faiblesse de leur mémoire, enfin leurs aptitudes, leurs goûts littéraires ou pratiques.

Sans doute tous les procédés recommandés par M. Binet ne sont pas nouveaux. Il a eu recours d'abord aux instruments que la psycho-physiologie a mis à la mode depuis quelques années, pour faire des observations et des expériences sur l'enfant, l'ergomètre, le dynamomètre, le spiromètre. Mais aux moyens déjà connus, il joint des méthodes personnelles et originales. Ainsi, pour étudier les imperfections de la vision, qui sont plus nombreuses qu'on ne le croit chez les écoliers, il emploie ce qu'il appelle une *échelle optométrique*, et pour mesurer l'intelligence une *échelle métrique*.

De toutes ces mensurations M. Binet estime que les maîtres de l'enfance tireront des conclusions absolument probantes et rigoureusement scientifiques, qui leur permettront de mieux connaître leurs élèves, et par suite de les mieux élever. Nous croyons, comme lui, qu'elles peuvent être d'une réelle utilité, soit pour organiser les études, pour éviter d'imposer aux enfants un excès d'exercices corporels qui dépassent leurs forces, et qui aboutit à un surmenage physique, non moins dangereux que le surmenage intellectuel, soit pour mieux ordonner l'éducation de la mémoire, et encore pour guider les jeunes gens dans le choix d'une carrière, par la détermination préalable de leurs aptitudes. M. Binet, qui a visité un très grand nombre d'écoles, qui a étudié plusieurs centaines d'écoliers, aura certainement contribué à rapprocher la pédagogie, qui est l'application, de la psychologie, qui est le principe. Qu'il nous soit pourtant permis de lui faire observer que, dans ses laborieuses recherches, les résultats obtenus ne sont pas toujours en proportion avec l'effort dépensé. Ainsi il se donne beaucoup de mal pour arriver à savoir si un enfant est intelligent ou non : question *angoissante*, dit-il. Est-il donc si difficile de la résoudre, et sans recourir à toutes les inventions que préconise M. Binet, l'œil clairvoyant d'un père attentif, d'un maître avisé, ne suffit-il pas pour qu'on obtienne une réponse satisfaisante? D'un autre côté, les expériences des psycho-physiologistes sont-elles

toujours aussi rigoureuses qu'elles prétendent l'être? Pour apprécier la force de la mémoire, M. Binet imagine un exercice qui consiste à faire apprendre par cœur un texte de prose ou de poésie : au bout de dix minutes, l'expérimentateur demande aux élèves de réciter ce qu'ils ont retenu : et d'après leurs réponses il les classe. Mais, pour que l'expérience soit faite dans de bonnes conditions, M. Binet demande : 1° que le texte proposé soit de nature à exciter l'intérêt; 2° qu'on adresse aux élèves quelques paroles d'encouragement. Mais ne voit-il pas qu'en procédant ainsi il fait entrer en jeu des forces mentales, autres que la mémoire, d'une part l'intérêt, de l'autre l'émulation. Suivant que les écoliers auront plus ou moins de sensibilité et d'imagination, ils seront plus ou moins attentifs à un texte qui excite diversement leur intérêt, et, de même, comme l'émulation diffère fort d'élève à élève, l'expérience, qui prétend atteindre la mémoire seule, sera une seconde fois faussée, par suite de l'intervention d'un autre élément étranger. Ce qui revient à dire que les expériences de ce genre sont des plus difficiles, pour ne pas dire impossibles; la mémoire, aussi bien que les autres facultés, n'étant pas comme un corps simple qu'un chimiste peut isoler dans une cornue, pour l'étudier à part et séparé de tout mélange. Même quand il s'agit de mesurer la force musculaire, il y a toujours quelque chose de douteux et d'aléatoire dans les résultats obtenus. M. Binet ne reconnaît-il pas lui-même que, quand un jeune homme presse le dynamomètre, la volonté, l'amour-propre, d'autres causes encore, par exemple la présence d'une jolie jeune fille, peuvent faire qu'il serrera plus fort, et que, par suite, on ne connaîtra pas exactement le degré de sa force physique, puisque des forces morales seront intervenues pour l'accroître.

Il n'en faut pas moins reconnaître la valeur et l'importance des tentatives de M. Binet, et en général des efforts que fait la psychophysiologie pour nous éclairer sur les lois de l'éducation et les règles de la pédagogie. Curieuses en elles-mêmes, ces recherches ont aussi leur intérêt pratique. On y apprend à mieux connaître les rapports du physique et du moral, et la nécessité d'étendre le rôle de la médecine scolaire dans l'art de former les esprits et les caractères. On s'y convainc que l'arriération mentale n'a parfois pour cause que l'insuffisance de la vue et de l'ouïe, ce qu'il y a de défectueux dans nos perceptions sensibles; que les paresseux ne sont souvent que des malades, des anémiques, qu'il faut soigner et non punir. On y voit quelles sont les conditions physiologiques du développement de la mémoire et de l'intelligence.

La seule chose que l'on doive reprocher à M. Binet, c'est qu'il exagère la portée de ses observations et de ses expériences. Comme tous les novateurs, il est prompt à dédaigner, à dénigrer le passé. Il dit vraiment trop de mal de l'ancienne pédagogie, qu'il compare « à une vieille carriole qui grince et avance lentement, très lente-

ment », tandis que la nouvelle pédagogie, la sienne, ressemblerait sans doute à l'automobile, qui peut-être grince aussi, mais qui fend l'espace avec une vitesse vertigineuse... Non, ce n'est pas en vain que depuis des siècles des penseurs et des praticiens ont réfléchi sur les problèmes de l'éducation : ils ont fait, eux aussi, des expériences et étudié à leur manière les âmes des enfants. Il est tout à fait injuste de dire de la vieille pédagogie qu'elle ne fait que « poser les questions » : elle a bien résolu quelques-unes ; et ce n'est pas tout à fait à tort que M. William James a pu dire que les résultats de la nouvelle psychologie ont un peu déçu jusqu'à présent les espérances que ses promesses avait excitées.

GABRIEL COMPAYRÉ.

E. Rœhrich. — PHILOSOPHIE DE L'ÉDUCATION, 1 vol. in-8, 288 pp., Paris, F. Alcan, 1910.

C'est la « pédagogie générale », laquelle est à la pédagogie pratique ce que la chimie générale est à la chimie industrielle, agricole, que l'auteur a en vue et présente comme « une philosophie de l'éducation ». La pédagogie générale ou théorique est une science, tend à généraliser, à poser des lois, à former un système, tandis que la pédagogie pratique est un art, souple, variable, s'adaptant à la diversité des cas et prenant autant de formes qu'il y a de maîtres, de tempérament et de talents différents. D'ailleurs, pour être distincts, la science et l'art de l'éducation n'en ont pas moins des rapports étroits : ils s'inspirent et se pénètrent l'un l'autre.

La pédagogie générale traite du but de l'éducation et des conditions et de la mesure dans lesquelles la nature de l'enfant permet d'atteindre ce but, autrement dit, traite des « lois » de l'éducation et des « données » auxquelles ces lois s'appliquent. (Cournot.)

Le but de l'éducation n'est pas seulement de développer d'une façon harmonieuse les facultés et aptitudes de l'enfant, mais encore de diriger ces facultés vers le bien, de « former un caractère moral, constant, énergique ». Ayant un caractère moral, l'éducation aura par là même une valeur à la fois individuelle et sociale.

Les fatalistes nient que l'éducation soit possible. Mais l'expérience prouve qu'elle est réelle, que des influences s'exercent d'un homme à l'autre (ascendant, prestige, suggestion, imitation), et, d'autre part, la réflexion montre que le déterminisme n'exclut point l'éducation, mais au contraire en est, scientifiquement, la base.

Enfin l'éducation n'est pas un « art » empirique, fait d'inspiration ou de routine, mais elle est ou peut devenir l'objet d'une « science », tirée de l'expérience. Les expériences, point de départ de la science pédagogique, ne doivent être ni vagues, confuses ou trop générales, ni précises, mais portant sur des cas exceptionnels, ni

mêlées « de visées politiques, sociales », etc. — L'histoire de la pédagogie est « l'expérience de nos devanciers » s'ajoutant à la nôtre. Rousseau en particulier a fondé la pédagogie générale, instituant une véritable expérience scientifique, celle d'un enfant spécial, élevé dans des conditions spéciales, selon des principes définis et une méthode suivie : Émile est un élève moyen, riche, orphelin, vivant à la campagne, etc. Pestalozzi, Herbart ont parachevé l'œuvre de Rousseau.

S'il existe des lois scientifiques de l'éducation, dans quelle mesure ces lois sont-elles applicables ? Tout enfant a son « individualité », laquelle se maintient en dépit de l'éducation, et que l'éducation doit respecter. On peut se proposer, ou d'effacer les traits individuels et de ne laisser subsister que les caractères communs (éducation à la chinoise), ou « de laisser l'individualité se développer librement » (absence d'éducation érigée en système), ou de « prendre l'individualité telle qu'elle est et de la cultiver par les moyens pédagogiques les plus propres à former le caractère moral ». Ce dernier parti est le seul pratique et le seul bon. C'est en vain qu'on voudrait faire « qu'un être donné devienne autre qu'il n'est, créer un type nouveau. Chaque individu est un être à-part, irréductible... Tous les êtres sont divers, originaux ». Mais aussi l'éducation peut-elle « se contenter de développer les aptitudes d'un individu donné », en dirigeant « sa pensée et son vouloir vers la perfection morale ». L'individualité, qui doit recevoir l'éducation, en un sens la commande, comme les dimensions et la forme du marbre commandent celles de la statue.

L'objet de l'éducation étant la formation du vouloir, l'éducation consistera à faire appel à la volonté ou à lui susciter des mobiles par le moyen des idées; elle sera donc « directe » ou « indirecte ». L'éducation indirecte est l'éducation par l'instruction. Peu importe qui la donne : Église, État ou Famille, mais il faut remarquer que cet enseignement seul la donne, qui est vraiment éducatif, et non pas simplement professionnel ou technique.

« L'éducation se sert de la curiosité naturelle à l'enfant pour développer en lui l'intérêt, source du désir et de la volonté ». L'intérêt est « le principe directeur de l'enseignement » ou, pour mieux dire, il en est à la fois la condition et le but. Il dépend de la « clarté », de « l'association », de « la systématisation », de « la méthode ». Il est la façon propre à chacun de réagir contre les impressions reçues; il existe à quelque degré chez tous, mais est variable en chacun. Il produit l'attention. L'attention est spontanée ou volontaire; l'une est le point de départ, l'autre, le point d'arrivée ou le terme de l'éducation. L'attention spontanée comprend elle-même « l'attention primitive » ou sensorielle et « l'attention par aperception » ou intellectuelle; la première a pour condition la sensation claire, saisissante, nuancée, précise; la seconde suppose l'association; elle est « la constatation spontanée et automatique d'une lacune dans une série donnée ». L'éducation doit, d'une part, créer des associations, assurer « un fonds de notions très

complet et très solide », de l'autre, rattacher aux notions acquises les notions nouvelles, enrichir et ensemencer le fonds qu'elle a formé; en un mot, elle doit susciter, développer et utiliser « l'aperception ». Pour qu'il y ait aperception, il faut qu'il y ait passage graduel de l'acquis au nouveau, qu'on ait plaisir à retrouver l'ancien dans le nouveau, et le nouveau dans l'ancien.

On passe naturellement de l'attention spontanée à l'attention volontaire. « C'est l'aperception qui est l'école de la volonté. A l'apparition d'une notion nouvelle, des masses de représentations acquises se précipitent au-devant d'elle pour l'encadrer, l'expliquer et se l'assimiler ». Il y a alors « attente », accompagnée de désirs qui deviendront des « volitions ». On pourrait dire aussi bien que la mémoire se change en volonté ou prépare l'avènement de la volonté. En effet, « la faculté de reproduire en connaissance de cause les notions tombées à l'état inconscient suppose déjà une volonté en pleine possession d'elle-même et marque bien le moment où l'attention, de spontanée, devient volontaire ». Toute l'éducation peut se résumer ainsi : faire sortir la volonté de la spontanéité naturelle, se servir « de l'attention spontanée, primitive et aperceptive, pour former des hommes capables d'un effort d'attention volontaire ».

A quoi convient-il d'appliquer l'attention, autrement dit, quelles sont les matières de l'enseignement? C'est la question des programmes, dont on s'exagère l'importance, à laquelle on réduit toutes les autres et que tranche la volonté du législateur, suivant elle-même la mode, les besoins du jour. Cette question est dominée par le principe : l'éducation commande l'instruction. D'après ce principe, l'enseignement comprend : l'instruction, qui éclaire les rapports des hommes entre eux (culture des sentiments : histoire) — celle qui éclaire les rapports de l'homme avec la nature (culture scientifique) — et, comme prolongement de la première, l'étude des signes, des langues, comme prolongement de la seconde, l'étude des formes (dessin, géométrie, etc.) Nous ne pouvons suivre l'auteur dans ses considérations intéressantes sur la valeur éducative des divers enseignements, sur leur organisation, etc. Disons seulement qu'il n'en veut sacrifier aucun et conclut que tous peuvent et doivent se relier entre eux, s'éclairer, se prêter appui et former autant de cercles concentriques.

Tout enseignement est une synthèse, puisqu'il consiste à ajouter les notions aux notions. Mais cela ne veut pas dire qu'il emploie toujours la méthode synthétique, qui part des principes et en déduit les conséquences. Il débute en général par l'analyse, qui débrouille les notions de l'élève et le force lui-même à voir clair dans ses idées. L'ironie socratique est le modèle de l'analyse. La synthèse est aussi un procédé didactique : elle fait appel à la mémoire et à l'aperception, elle éveille le discernement des ressemblances et des différences, développe l'abstraction et le jugement.

Abordons enfin la partie la plus importante et la plus haute de l'éducation : « l'éducation directe du caractère moral ». Elle n'est pas inaugurée, préparée par « la discipline », laquelle réprime les écarts de la volonté et est à l'école ce que la police est dans l'État. La discipline est indispensable en éducation, mais n'est pas elle-même éducative; sous quelque forme qu'elle se présente, réprimande, châtiment ou surveillance, elle est un mal, justifié seulement en ce qu'il empêche un mal plus grand. L'éducation morale est de tout âge, jamais achevée; elle est très difficile, et échoue souvent; mais ne réussit-elle qu'auprès d'une élite, il vaut la peine de l'entreprendre; cela d'ailleurs suffit pour améliorer la masse. Elle comprend la formation : 1° du caractère en soi; 2° du caractère moral. On peut distinguer un caractère « objectif » et « subjectif », l'un, qui résulte de notre tempérament et de nos habitudes, l'autre, qui exprime nos idées morales, nos maximes ou principes. C'est à établir l'équilibre entre les idées et la conduite, entre le caractère objectif et le caractère subjectif que l'éducation doit tendre. « L'homme de caractère est celui qui a beaucoup d'énergie à mettre au service de la raison et une saine raison pour diriger sa force ». Il suit de là qu'il ne faudra ni se contenter d'éveiller la conscience, de développer des idées morales, des principes, de communiquer une science vaine, qui n'aboutirait qu'à former, suivant les cas, des scrupuleux ou des hypocrites, ni s'en tenir au dressage moral ou développement des bonnes habitudes, qui n'engendrerait qu'une vie étroite et routinière. « Il faut qu'un certain idéalisme vienne secouer, inquiéter, révolutionner le caractère objectif, trop enclin à se complaire dans un conservatisme stérile et paresseux ». En un mot, il faut que l'enfant ait des mœurs et des idées morales, ait les mœurs de ses idées, et tout ensemble perfectionne ses mœurs et épure ses idées. Il ne suffit pas qu'il ait le soutien des bonnes habitudes, il faut qu'il ait aussi l'appui des principes, et ce que Herbart appelle « la mémoire de la volonté ». La mémoire de la volonté s'obtient à la fois par la répétition des mêmes actes dans les mêmes circonstances et la persistance dans les mêmes règles de conduite. La volonté doit s'accorder non seulement avec elle-même, mais encore avec ses objets : elle doit être patiente, capable de choix, réglée, elle doit consentir aux sacrifices nécessaires, limiter son but pour l'atteindre.

Ainsi se forme le caractère en général. Mais comment devient-il moral? Par la lutte des « deux hommes » qui sont en nous, par la lutte entre les maximes et la conduite, entre l'idéal et la réalité, par un effort incessant vers le bien, c'est-à-dire vers la justice, la bienveillance et la perfection réunies. — « Les moyens de l'éducation morale » sont la transformation des idées en sentiments, — les chocs, crises, conflits, — « les châtiments pédagogiques » (réactions naturelles de Spencer, Rousseau), — l'action du maître sur l'élève par la direction, « la discussion amicale », l'exhortation, l'éloge et le blâme.

Tel est le résumé de ce livre abondant et plein. Il dégage les principes et dresse le plan d'une pédagogie générale. Il s'inspire de la doctrine de Herbart, prend l'instruction pour base, l'éducation pour fin. Il n'est point intellectualiste au sens étroit. Il fait de l'instruction un moyen, non une fin. Il limite le pouvoir des idées, il ne reconnaît comme idées-forces que celles qui sont transformées en sentiments. Il subordonne l'intelligence au vouloir, l'instruction à la moralité. Il n'abaisse pas la science, mais la remet à son rang. Il s'en sert pour édifier l'art pédagogique, qu'il définit l'art de former des caractères et des hommes de bien. Il est d'inspiration élevée, composé avec art et solidement construit.

L. Dugas.

L. Cellérier. — Esquisse d'une science pédagogique. In-8, 393 pp. Paris, F. Alcan, 1910.

Cet ouvrage présente un intérêt à la fois logique, psychologique et proprement pédagogique. Il essaie de constituer une science nouvelle, la *pédagogique*, qui aurait la psychologie pour base, reconnaîtrait la morale pour loi, mais ne laisserait pas d'être indépendante, ayant son objet, sa méthode propres. Cette science aurait pour données « les préceptes » de l'art éducatif, qui lui est antérieur, qu'elle ne fonde point, mais qu'elle justifie, qu'elle explique, dont elle dégage « les principes » ou les lois. Elle ne serait point normative, *a priori*, mais expérimentale et aurait pour méthode la classification et l'induction. Elle ne poserait pas à l'éducation une fin idéale, comme la vertu du citoyen (Platon), la perfection de l'homme (Kant), mais lui assignerait pour objet cette fin toujours poursuivie en fait : « la préparation de l'enfant à la destinée que ses parents estiment la meilleure ». Elle ne viserait pas à réformer la nature et la société : elle connaîtrait les limites du pouvoir et aussi des droits de l'éducateur; elle ferait rentrer l'éducation dans les lois de la vie et dirait qu'elle est l'adaptation au présent, comme l'hérédité est l'adaptation au passé.

Étudier l'objet de l'éducation et de la pédagogie, c'est poser un problème d'épistémologie ou de logique. Étudier les facteurs de l'éducation, c'est poser un problème de psychologie. Ces facteurs sont : le « sujet » à élever, « l'éducateur » et « le milieu », dont le sujet subit l'action et auquel il a à s'adapter.

Pour élever l'enfant, il faut le connaître, mais on n'a à le connaître que dans la mesure où il est nécessaire pour l'élever. M. Cellérier dit très bien : « La méthode d'une science varie avec le but qu'on se pose en l'étudiant. Un agriculteur envisage les végétaux et les terres autrement que le botaniste et le géologue ». L'éducateur de même aura en psychologie son optique spéciale : il sera dominé par les préoccupations pratiques; il considérera les faits psychiques comme offrant une

matière à l'action pédagogique, comme résistant ou comme venant en aide à cette action. De là l'importance qu'il accorde à certains faits, à la mémoire par exemple, et, dans la mémoire, à l'association. Il étudie moins les facultés que leur rôle, ou mieux encore que leur utilisation possible, que leur perfectionnement par l'exercice et la méthode. C'est ainsi que M. Cellérier étudie, « du seul point de vue pédagogique », les phénomènes actifs, les phénomènes de connaissance, les phénomènes affectifs, insistant avec raison sur certains faits comme l'habitude, l'attention, la fatigue, etc., indiquant la part à faire aux sens, à la mémoire, etc., dans l'éducation, disant sur quoi doit porter l'éducation de chaque faculté, etc. Ne disons pas que sa psychologie est étroite ; elle a d'autant plus de portée et de valeur qu'elle est plus strictement pédagogique.

L'éducateur au reste a moins besoin de connaître la psychologie en général que de connaître celle de chaque élève en particulier et d'appliquer « le principe de relativité : toute action pédagogique est conditionnée par la nature de l'élève », ou, comme dit Guizot : « Tout individu a sa règle ».

La pédagogique étudiera encore le milieu physique et social, où l'enfant est appelé à vivre, en vue de l'adapter à ce milieu. Enfin elle cherchera quelles sont les qualités par lesquelles l'éducateur influe sur l'enfant (caractère, talent, autorité, prestige, etc.) en vue de s'adresser à l'éducateur qui le possède.

Le but de l'éducation étant posé, les moyens dont on dispose pour l'atteindre (les facteurs) étant connus, il reste à définir l'éducation elle-même, ou l'adaptation de ces moyens à cette fin : c'est le problème pédagogique proprement dit.

On a dit que l'éducation est une adaptation au milieu. L'auteur cherche ce que valent, pour cette adaptation, la gymnastique, le sport, les jeux, « la discipline des conséquences ».

On a vu que l'éducation doit être adaptée à la nature de l'élève. L'auteur cherche ce que vaut, à ce point de vue, l'éducation collective ; il montre que l'enseignement, pour être approprié, doit être progressif, etc.

L'action éducative s'exerce par l'intelligence et par le sentiment. En tant qu'elle s'exerce par l'intelligence, elle repose sur la mémoire, et plus particulièrement sur l'association. Il ne s'agit donc que de créer des groupes d'associations. Ces groupes sont de trois sortes : les intuitions, les idées, les jugements, d'où trois méthodes d'enseignement : intuitive (leçons de choses, etc.), — logique (classement hiérarchique des idées), — rationnelle (enchaînement logique des idées et des jugements). — En tant qu'elle s'exerce sur le sentiment, l'éducation est une œuvre de choix et de mesure. Elle exclut les émotions violentes et fait appel aux sentiments modérés. Elle emploie les « stimulants élevés » (ex. : le devoir) ou, à leur défaut, ou, comme plus efficaces, les « stimulants immédiats » : l'intérêt ou l'attrait, — les récom-

penses et punitions, — l'émulation. M. Cellérier détermine la valeur relative de tous ces moyens d'action.

L'éducation a pour objet le développement des facultés (intelligence, sentiments, volonté) ou l'acquisition des connaissances et des habitudes, ce que l'auteur appelle, assez improprement, « la formation psychologique » et « la formation logique ».

La formation, dite psychologique, comprend : 1° la formation de la volonté, qu'il s'agit de contraindre sans la briser, de régler, d'éclairer, de rendre sage et raisonnable; 2° celle de l'intelligence (sens, mémoire, raison, etc.), qui n'est guère qu'un exercice bien dirigé; 3° celle des sentiments, qu'il faut, les uns, réfréner, les autres, développer, élever, rationaliser.

La « formation logique » comprend « le choix des études », qui se règle sur le temps dont on dispose pour s'instruire, sur les besoins et les aptitudes de chacun, et « l'ordre des études », qui dépend de la nature des choses enseignées et de leur enchaînement logique.

L'éducation doit être spécialisée, mais ne doit pas l'être hâtivement et à faux. Une large culture générale est la base nécessaire de toute étude spéciale. L'établissement des programmes devrait s'inspirer des mêmes vues, partir du même principe.

Tel est le résumé trop sec d'un livre abondant et plein. Ce livre a un double caractère : théorique et pratique. Il est une construction systématique, l'établissement d'une méthode et d'une science qui se cherche encore : la *pédagogique*. Il ne se contente pas de présenter le cadre de cette science; déjà il le remplit. Il est plein d'observations, de vues, d'idées neuves, originales et personnelles. L'esprit en est réaliste, utilitaire. L'auteur ne prend pas l'éducation pour thème de déclamations humanitaires et sociales. Il l'étudie pour elle-même, il l'enferme en sa tâche, il lui assigne une fin modeste : l'adaptation de l'individu à son milieu. On dirait qu'ainsi il l'abaisse. En réalité, il la relève, il la rétablit dans son indépendance et sa dignité, il en montre l'intérêt et la valeur propres. Au reste se consacrer à l'élaboration scientifique de la pédagogie, c'est, on le reconnaîtra, la servir et l'honorer, mieux que de philosopher, fût-ce avec éloquence, en termes nobles et élevés, sur l'éducation.

L. Dugas.

III. — Psychologie pathologique.

Dr Mignard. — La joie passive, in-12, xii-276, Paris, Alcan. 1909.

En ce livre solide à la fois et agréable à lire, le Dr M. a eu l'heureuse idée d'étudier un phénomène qui jusqu'ici avait simplement été signalé et n'avait pas attiré, autant qu'il le méritait, l'attention des observateurs : la béatitude des déments d'asile, idiots congénitaux,

paralytiques généraux, déments séniles. L'affaiblissement intellectuel, si variable qu'en soit l'origine, présente en effet très souvent ce caractère de s'accompagner d'une satisfaction stupide, qui ne se justifie pas à nos yeux et que les malades sont presque toujours incapables eux-mêmes de justifier.

Or cette béatitude démentielle vaut la peine d'être étudiée : elle est en effet une forme de la joie et cependant elle n'a rien des caractères de la joie tels qu'ils ont été déterminés par des psychologues comme M. G. Dumas.

La joie des circulaires, la joie même des normaux s'associe à un accroissement général de l'activité mentale et physique, à des modifications dynamogènes des fonctions vitales : accélération du cœur et de la respiration, augmentation des combustions organiques. Elle est donc véritablement une joie active.

La béatitude démentielle s'associe au contraire au ralentissement général de toute l'activité mentale et physique, à des modifications dépressives de la vie organique, ralentissement de la respiration et du cœur, diminution des combustions; elle peut coexister avec un très mauvais état général. Elle mérite donc bien l'ingénieuse dénomination de joie passive sous laquelle le Dr M. l'a décrite et étudiée.

Evidemment en leur étiologie, en leurs symptômes, en leurs manifestations, joie active et joie passive sont éminemment différentes. Il ne se peut faire cependant qu'étant toutes deux des joies, elles n'aient un élément commun : le sentiment agréable. Un des mérites du Dr M. est d'avoir de cet élément commun déterminé la cause la plus vraisemblable. L'excité maniaque, l'individu normal animé d'un sentiment de joie, ne connaît plus de bornes à son activité : si haut que soit l'objet de son désir, il se sent la force d'y atteindre. Ses tendances exaltées ne connaissent pas d'obstacle. De même et en un sens contraire, dans l'esprit du dément béat, les tendances, les désirs se sont réduits au point de ne plus comprendre que des besoins élémentaires susceptibles d'être aisément et immédiatement satisfaits : il ne ressent donc pas l'inquiétude des désirs inassouvis; ses tendances diminuées et rétrécies, elles non plus, ne connaissent pas d'obstacle. C'est cet élément commun, l'absence de toute inhibition affective et volontaire, qui explique en ce cas, comme dans l'autre, malgré les profondes différences psychologiques, l'existence du même sentiment agréable qui se traduit chez les uns en joie active, chez les autres en joie passive.

Le rapport de la joie passive à la joie active est ainsi comparable pour le Dr Mignard à celui qui unit, dans les états mélancoliques, la stupeur à l'anxiété. Ici se placerait la seule objection que je serais tenté de faire à ce travail si intéressant et si bien conduit : on peut ne pas être kraepelinien, mais en des sujets où le professeur de Munich a apporté tant d'idées nouvelles, tant de suggestions psychologiques ingénieuses que le Dr M. connaît aussi bien que nous, peut-être est-il

imprudent de garder sur elles un silence absolu et de n'en tenir aucun compte dans la discussion. Il n'en reste pas moins que le livre du Dr Mignard mérite à tous égards d'attirer et de retenir l'attention des médecins et des psychologues.

CH. BLONDEL.

Bechterew. — LA SUGGESTION ET SON ROLE DANS LA VIE SOCIALE, traduit et adapté du russe, par le Dr P. KÉRAVAL. Paris, Ch. Boulangé, 1910.

Bechterew définit la suggestion en faisant intervenir une distinction entre ce qu'il appelle la sphère psychique personnelle et la sphère psychique générale; la première correspond au moi subjectif, à la concentration personnelle ou attention: la seconde est formée par les impressions, qui, grâce à la distraction, n'entrent pas dans la première; elles sont pourtant le point de départ de réflexes qui plus tard peuvent rentrer par association dans la sphère personnelle. « Suggérer veut donc dire : introduire dans l'activité psychique d'une autre personne certains réflexes qui s'établissent dans la sphère générale, mais se réalisent ensuite de concert avec la sphère personnelle. Cette action peut être consciente ou inconsciente de la part de celui qui l'exerce, et peut être subie dans l'état normal ou dans un état particulier qu'on appelle hypnose et dans lequel la sphère personnelle, concentrée sur l'idée de sommeil, a souffert, par rapport à la sphère générale, une réduction particulière. »

Cette définition sépare très nettement la suggestion de la persuasion, celle-ci faisant toujours intervenir l'attention volontaire. Mais si cette influence suggestive peut être en fait provoquée par une cause extérieure quelconque, on restreint d'habitude la définition de la suggestion à l'action d'une personne sur une ou plusieurs autres. Enfin, pour Bechterew, l'imitation et la suggestion sont « si étroitement liées qu'elles ne peuvent être rigoureusement séparées ».

L'ouvrage, après ces préliminaires sur la suggestion et l'hypnose, nous offre un résumé des principales épidémies de suggestion que l'histoire a enregistrées. De toutes récentes qui se sont produites en Russie méritent particulièrement d'attirer l'attention, surtout celle appelée « épidémie de maliovannisme », d'après le nom d'un aliéné, Maliovanny, qui a été le suggestionneur et qui était atteint de folie mystique systématisée. Une autre aussi est fort curieuse : une religieuse solitaire, Vitalia, suggère à Kowaliew que sa mère, sa fille et sa femme devaient être enterrées vivantes! Cette épidémie s'étendit à d'autres illuminés qui se murèrent vivants dans des caves du village de Ternow. Bechterew attire aussi notre attention sur la dépravation qui semble se développer en ce moment de plus en plus : pornographie, images obscènes, littérature spéciale, « bacchanale sexuelle », surtout dans les grands centres, sévissent d'une façon inquiétante. Des ligues

d'amour libre se fondent entre collégiens et collégiennes pour se livrer ensemble à la débauche après avoir entendu des conférences préparatoires à l'exercice du culte de Bacchus et de Vénus. Cette épidémie érotique s'est répandue à Kiew, à Koursk et dans d'autres villes comme Miresk.

Grâce à la traduction du Dr Kéraval nous avons connaissance de documents qui nous échapperaient sur ces mouvements populaires, épidémies mystiques et autres, disparus chez nous depuis longtemps, mais qu'il est utile d'étudier avec les moyens dont nous disposons actuellement. PH. CHASLIN.

A. Mairet et **E. Salager**. — LA FOLIE HYSTÉRIQUE, Montpellier, Coulet et fils; Paris, Masson, 1910, in-8.

Il est certainement dangereux en ce moment de parler de l'hystérie, car les théories s'entrecroisent et se combattent qui ont l'ambition de nous la faire comprendre... et on n'y comprend plus rien, et quant à la folie hystérique, on n'en veut plus! Pour Babinski l'hystérie c'est le pitiathisme, c'est-à-dire un trouble mental à apparence organique ou non, causé par la suggestion et que la persuasion guérit; les fameux stigmates physiques sont le produit de la suggestion; en somme l'hystérie c'est l'hypersuggestibilité. Voilà, pour le moment, la dernière formule sous laquelle doit nous apparaître ce protée qu'est l'hystérie. Pour la folie hystérique, on tend à la rayer du cadre nosologique, comme le mentionnent MM. Mairet et Salager, et le fameux caractère hystérique est emporté lui aussi dans la débâcle de l'ancienne hystérie. Jusqu'à quel point cette proscription de la folie hystérique est-elle justifiée? En clinique mentale il faut bien avouer que nos moyens de délimitation sont vagues et parfois contradictoires. Pourtant, depuis Krafft-Ebing, on étudie peut-être les malades avec un peu plus de précision : aussi suis-je étonné de voir citer par les présents auteurs l'aliéniste viennois un peu ancien en faveur de la folie hystérique, et ceux-ci n'utiliser qu'incomplètement les travaux de Janet, qui ont bien pourtant leur importance, si on veut se rendre compte de ce que peut être la folie hystérique, si tant est qu'elle existe. Malgré tous ces récents travaux, qui ont tout au moins rendu insoutenable l'ancienne théorie simpliste de Charcot à laquelle nos auteurs attachent évidemment encore de la valeur puisqu'ils admettent l'existence physique des stigmates, il me semble qu'il y a quelques cas auxquels, faute de mieux, le nom de folie hystérique convient, car dire que ces cas rentrent dans la dégénérescence, dans la folie maniaque dépressive, la dernière mode du jour, la dernière tarte à la crème psychiatrique, cela ne me satisfait que tout juste! Et ce nom de folie hystérique convient, parce que il y a eu délire hallucinatoire visuel qui rappelle celui des attaques, et il est accompagné,

suivi ou précédé plus ou moins par des attaques ou des ébauches d'attaques qui ne sont pas comitiales. MM. Mairet et Salager admettent qu'il y a cliniquement une folie hystérique, l'une simple pour ainsi dire, l'autre avec amnésie, enfin une folie hystéro-vésanique. J'aurais aimé que ces auteurs, qui ont ainsi le courage de remonter le courant et qui apportent à l'appui de leurs idées des observations peu nombreuses mais fort intéressantes, j'aurais aimé, dis-je, qu'ils les eussent fortifiées par une étude plus approfondie au point de vue psychologique en suivant les modèles que nous donne Janet dans ses ouvrages. Car, enfin, si nous ne savons pas ce que c'est, nous savons tout au moins maintenant que l'hystérie est une maladie psychologique avant tout. Cela semble bien acquis, c'est le résultat le plus clair de tout ce qu'on a écrit depuis Charcot, et une recherche minutieuse des signes psychiques, de l'origine possible du délire aurait donné plus de poids à cette défense clinique de la folie hystérique. Il y a aussi un point particulier un peu gênant dans l'observation de Claire (celle où il y a amnésie) et sur lequel il n'est pas donné d'explications : c'est l'abolition des réflexes rotuliens et achilléens que je ne crois pas rattachable à l'hystérie. Quoi qu'il en soit, ce travail montre que la question de la folie hystérique n'est pas encore réglée et que, peut-être, au moment où on vient d'annoncer sa mort de tous côtés, la folie hystérique peut revivre et prospérer. Il en sera peut-être de même du caractère dit hystérique dont je crois avoir vu pour ma part un exemple bien curieux, mais que, par suite de circonstances spéciales, je n'ai pu étudier à fond. PH. CHASLIN.

L. C. Gatewoold. — AN EXPERIMENTAL STUDY OF DEMENTIA PRÆCOX, *The psychological Review, psychological Monographs.* Vol. XI, n° 2, novembre 1909, n° 45.

L'auteur a soumis comparativement des déments précoces (dans le sens de Kræpelin) et des sujets normaux à une série de tests : addition, pointer des lettres A, trier des cartes à jouer de deux couleurs, comparer la longueur de lignes droites, reproduire une ligne égale à une donnée, la reproduire de mémoire, mémoire auditive des lettres, mémoire visuelle des mots, mémoire visuelle d'images, marquer des points avec un crayon, test d'association de Iung. Des courbes comparatives ont été dressées et on a pu voir que les résultats étaient différents chez les déments et chez les normaux. La cause des erreurs chez les déments relève d'une même cause fondamentale; l'absence de « thought control », autrement dit d'attention et d'intérêt. M. Gatewood aurait pu le savoir sans tant de peine en demandant au surveillant des renseignements sur la façon dont se conduisaient les malades à l'intérieur de l'asile. Il serait plus intéressant de rechercher si, au moyen de ces tests on pourrait différencier ces déments précoces des autres

déments. La simple et modeste clinique nous montre déjà qu'il y a une différence. P. C.

Hartley Burr Alexander. — THE SUBCONSCIOUS IN THE LIGHT OF DREAM IMAGERY. *Proceed. of the Americ. Soc. f. Psy. Res.*, p. 614-698 du vol. III, octobre 1909.

Le mot « subconscient » est employé, encore fréquemment, en divers sens : l'auteur entend désigner par faits de subconscience non point ceux qui sont « en marge » de la claire conscience, non point ceux que l'on rattache à des centres inférieurs, mais seulement ceux qui ne sont jamais clairement donnés dans l'expérience ordinaire et que l'on décrit, par analogie avec les phénomènes nettement connus, en des termes psychologiques qui peut-être ne leur conviennent pas tout à fait. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de ce « moi subliminal » que certains spirites ou que des psychologues à la suite de W. James semblent révérer comme susceptible de nous fournir d'extraordinaires renseignements (p. 614-620). Cependant l'auteur veut montrer qu'au-dessous du « moi » de la veille se manifeste, notamment par les rêves, un autre « moi », un centre distinct qui semble puiser, dans une expérience qui lui est propre, des données associées, systématisées d'une façon qui n'est pas du tout celle du « moi » que l'homme éveillé considère parfois comme étant *tout* lui-même (p. 631 et 643). Le rêve suppose un autre « monde », d'autres « formes » (spatialité et durée), des constructions mentales spéciales (p. 631 et 635). L'imagination « dépersonnalisée » peut dans l'état de veille nous faire mieux concevoir l'imagination dans le rêve (p. 646) : celle-ci subit parfois fort peu l'influence du moi biologique et dans tous les cas les sensations organiques sont interprétées de façon à devenir méconnaissables (p. 636).

L'explication des phénomènes d'imagination dans le rêve ne peut être fournie ni par l'hypothèse « physiologique » ni par l'hypothèse associationniste qui enveloppe la première (p. 689) : « la plupart des cas d'activité subconsciente fournissent des exemples du type de synthèse mentale le plus élevé et le plus complexe »; ils supposent une série de constructions, d'opérations rationnelles de corrections dont l'activité nerveuse à elle seule ne nous paraît pas capable (p. 690). La subconscience est donc partie intégrante du moi complet. C'est, au surplus, la partie la moins négligeable, car le conscient est beaucoup moins « idiosyncratique » et « self-characteristic » d'un esprit donné (p. 696). La puissance de création, le ressort de l'action sont bien plutôt dans le moi subconscient que dans le moi « qui critique ». La fécondité d'une part, le contrôle d'autre part, se complètent dans l'être normal (p. 698). « Être perçu » n'est pas tout, pas plus en psychologie qu'en cosmologie. G.-L. DUPRAT.

IV. — Histoire de la philosophie.

Giambattista Grassi Bertazzi. — Storia genetica dell' Idealismo platonico e dei suoi significati, vol. III. Roma, Societa editrice Dante Alighieri, 1909.

M. G. B. tient à l'heure actuelle une des premières places parmi les platonisants italiens. Dès 1904 il publiait *Coscienza ed incoscienza nella psicologia platonica*, ouvrage vraiment original, auquel, en raison de son grand intérêt j'ai consacré dans la *Revue philosophique* (août 1906) un compte rendu d'une longueur exceptionnelle. Depuis lors il a soumis à une vaste enquête la genèse progressive des idées platoniciennes, en se plaçant à un point de vue analogue, sinon identique à celui dont s'inspira jadis Susemihl pour composer son œuvre principale : *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie einleitend dargestellt* (1855).

Le volume que j'ai en ce moment sous les yeux est le troisième d'une série : les deux premiers traitaient des sources *a*) externes et *b*) internes de la théorie des idées. Il s'agit cette fois de la première étape de la doctrine ontologique par laquelle le disciple de Socrate a dépassé et remplacé le simple conceptualisme de son maître. L'auteur lui-même (p. 16 et ailleurs) qualifie sa méthode de « philologique » : mais ce serait se tromper du tout au tout que de le ranger au nombre des émules et des continuateurs de la « statistique » et de la « stylistique » mises en honneur par Campbell, Lutoslawski et Couturat. Sa façon de procéder est plus sérieuse et surtout plus philosophique, ce qui ne veut pas dire qu'elle conduise à des résultats au-dessus de toute discussion.

Si l'on en croit M. G. B., Platon, qu'il s'occupe d'esthétique ou de politique, de dialectique ou de morale, qu'il raisonne ou qu'il « allégorise », est avant tout et essentiellement préoccupé d'établir les conditions de la science véritable, sauf à recourir pour la démonstration de ses thèses à la logique « affective » quand se dérobe la logique « discursive ». C'est ainsi que dans les « mystères » antiques on cherchait à agir moins sur la raison que sur l'imagination et le sentiment des futurs initiés.

Quatre dialogues, le *Ménon*, le *Banquet*, le *Phèdre*, le *Phédon* sont ici successivement (p. 43-405) l'objet d'une minutieuse analyse et d'une incessante comparaison, où se révèle la pénétration aiguisée de l'auteur. Ne pouvant le suivre dans le détail, je me bornerai à quelques réflexions sur l'ensemble. Chose singulière, si d'autres critiques avaient contesté la transcendance des idées, c'est en s'autorisant du *Philèbe*, du *Sophiste* et du *Politique*, où la connaissance cesse, au moins à première vue, d'être ramenée à une pure intuition. Mais, à entendre M. G. B., c'est dès le début de son enseignement que Platon, composant les dialogues ci-dessus nommés, aurait adopté sur le ter-

rain épistémologique une attitude très voisine de celles de Leibniz et de Kant. Contre cette thèse un peu inattendue, ni la préexistence des idées affirmée dans le *Ménon*, ni la beauté souveraine contemplée par Diotime dans le *Banquet*, ni le monde « supracéleste » décrit dans le *Phèdre*, ni l'insistance à représenter les idées comme des êtres « en soi et par soi » n'ayant rien de commun avec le monde du changement et de la contingence, n'ont paru à l'auteur des objections irréfutables : et dès lors il se refuse absolument à considérer le *Phédon*, à la suite de critiques d'un réel mérite, comme l'apogée de l'idéalisme platonicien; cet éloge, il se réserve sans doute de le décerner, dans un des volumes qui suivront, à la *République* et au *Timée*.

C. Huit.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Scientia.

(Année 1909.)

Nous rappelons que cette intéressante revue, consacrée à la philosophie des sciences, a choisi la langue française comme langue internationale auxiliaire, et que tous les articles écrits en d'autres langues y sont traduits en français sous la direction de — et en grande partie par — Camille Raveau.

F. Enriques. — *Le principe de raison suffisante dans la construction scientifique.* — Après un bref historique du principe de raison suffisante depuis Leibniz, M. E. étudie sa signification et son rôle dans l'élaboration des sciences physique et mathématique. Il conclut que cette signification et ce rôle sont différents. Dans les sciences physiques le principe est une abstraction au sens psychologique du mot, c'est-à-dire la substitution à des sensations effectives ou possibles, à des données réelles, d'un concept, par une opération conforme à la formation des images génériques ou des idées générales. Dans les sciences mathématiques, au contraire, c'est une abstraction au sens purement logique du mot, c'est-à-dire la subordination de certains concepts dépouillés de leurs caractères différentiels à un concept supérieur « terme général d'une classe à laquelle appartiennent les éléments considérés comme égaux ». Le principe de raison suffisante est donc non un principe logique, mais un principe de la connaissance en tant qu'il exprime « les conditions de légitimité de l'abstraction constructrice des concepts », et on s'explique par là qu'il ait pu apparaître tantôt comme un principe métaphysique et tantôt comme une anticipation de l'expérience.

H. G. Zeuthen. *Quelques traits de la propagation de la science de génération en génération.* — Intéressant article qui montre le caractère sociologique de la science, en même temps que la part des individualités à ses progrès (« la croissance de la science se fait non seulement *par*, mais *dans* des hommes vivants »), en s'appuyant sur des exemples empruntés au développement des sciences mathématiques.

P. Zeeman. *L'origine des couleurs du spectre.* — Indications essentielles sur la nature du mouvement des particules produisant dans l'éther les vibrations lumineuses, et sur le fonctionnement des appareils au moyen desquels les couleurs sont séparées pour nous. Cri-

tique sympathique de la théorie électronique de Lorentz et Voigt sur les phénomènes magnéto-optiques.

L. Ascher. *Les relations de la structure et la fonction dans l'organisme animal.* — La division du travail a différencié la morphologie et la physiologie. Cette définition, qui n'a pas toujours été pour le plus grand bien de la biologie, ne doit pas empêcher de voir les relations entre la forme des organes et la fonction. La vie et l'édification des formes sont partout accouplées, et la différenciation et la finesse des secondes progressent de pair avec l'évolution fonctionnelle.

E. S. Russel. *Les preuves de l'existence d'une sélection naturelle.* — Malgré son titre cet article n'est pas une apologie outrancière de l'idée darwinienne. C'est au contraire une bonne mise au point de la question. « La sélection naturelle est avant tout une théorie qu'il faut contrôler et ce contrôle est une des tâches les plus fructueuses de la bionomie ou de l'écologie — l'étude des animaux et des plantes dans leurs relations mutuelles et avec le milieu inanimé.

Ce qui est très certain c'est que la sélection naturelle n'est qu'une théorie préliminaire et qu'elle devra subir des modifications considérables à mesure que nous en approfondirons l'étude. »

G. Bohn. *Le psychisme chez les animaux inférieurs.* — Trois notions fondamentales établies par Jacques Lœb, celle des tropismes, de la sensibilité différentielle et de la mémoire associative, suffisent pour faire l'analyse de l'activité des animaux inférieurs. Même chez les organismes les plus simples, on trouve une double tendance : celle de se placer dans la direction de la principale force agissante (lumière, gravitation), et celle de tourner sur lui-même quand cette force varie brusquement d'intensité ; en en tenant compte, on arrive à expliquer certaines marches « capricieuses » d'infusoires, de vers, de mollusques... Mais, chez ces animaux, on observe en outre les ébauches premières d'un pouvoir associatif, psychique, qui va se perfectionner d'abord chez les crustacés et les insectes, grâce au perfectionnement des organes des sens, de l'œil en particulier, c'est-à-dire des appareils récepteurs, ensuite chez les vertébrés, grâce au développement des centres nerveux, c'est-à-dire des appareils enregistreurs.

L. v. Bortkiewicz. *Les généralisations statistiques.* — Les formules statistiques représentent uniquement des approximations qui, comme expression condensée de relations numériques compliquées, peuvent présenter de l'utilité et de l'intérêt, mais qui ne sauraient être mises sur le même rang que les formules de la mécanique et de la physique. Tout d'abord parce que les constantes qui figurent dans les formules statistiques sont variables dans le temps et dans l'espace. Ensuite, parce que la constitution même de la formule n'est jamais valable sans exceptions, et cela pour des raisons identiques ou semblables à celles qui déterminent la relativité de régularités statistiques de nature plus simple.

S. Riccobono. *L'influence du christianisme dans la codification*

de Justinien. — La question est d'ordinaire résolue par la négative. L'auteur croit que c'est là une erreur : « Le droit privé s'est renouvelé dans la codification de Justinien, par suite d'une révolution qui s'était opérée dans les sentiments et les idées à la lumière du christianisme, révolution qui surpassa, dans ses effets, celle qui, dans le domaine politique, opéra un bouleversement aussi profond que soudain, c'est-à-dire la terrible crise que subit la France à la fin du XVIIIe siècle.

« Quelques-unes des réformes législatives qui ont suivi l'un et l'autre mouvement constituent des « conquêtes inaliénables » de la civilisation. »

S. ARRHENIUS. *L'infinitude de l'univers.* — Examen des hypothèses de Charlier (matière infinie mais très peu dense au sein de l'espace infini) et de Seeliger (incompatibilité de la loi de Newton et de l'infinitude de l'univers). Un monde fini, ou un monde dans lequel la matière serait infiniment peu dense, ne pourrait donc avoir existé de toute éternité, et par conséquent ne correspond pas à ce que nous connaissons de l'énergie et de la matière.

G. H. DARWIN. *La rigidité de la terre.* — Les recherches récentes prouvent sans laisser aucune place au doute qu'abstraction complètement faite des tremblements de terre, l'écorce terrestre n'est jamais en repos, mais qu'elle se soulève et s'abaisse à peu près comme si elle respirait ; l'auteur se propose d'exposer la série des preuves par lesquelles nous avons acquis la conviction de l'existence de ce mouvement rythmique. Les déductions sur lesquelles repose cette conclusion sont de diverses natures, mais elles conduisent toutes à des résultats en concordance parfaite.

W. RITZ. *La gravitation.* — Examen des principales hypothèses émises récemment pour interpréter de façon plus ou moins mécaniste la gravitation (Isenkrahe, Biemann, Bjernes, etc.). L'auteur conclut qu'il est impossible actuellement, malgré deux siècles de recherches de relier la gravitation à d'autres phénomènes, mais il espère prochainement la réduction de cette force aux actions électriques, aux travaux suscités par les théories électroniques.

P. SODDY. *Le père du radium.* — Etude des transformations par lesquelles différentes substances radio-actives se produisent les unes les autres, par désintégration intra-atomique. C'est la mise au point de la question de la transmutation dans la science actuelle.

E. LUGARO. *Préformisme et épigenèse dans le développement du système nerveux.* — Recherche des conditions dans lesquelles s'effectuent les adaptations nouvelles, et des conditions dans lesquelles celles-ci peuvent se transmettre héréditairement. Ces conditions doivent être cherchées à la fois dans les excitations antérieures et plus encore dans les variations accidentelles des germes. Intéressantes remarques sur le génie à la fin de l'article.

J. PIKLER. *Sur la fonction biologique de la conscience.* — Critique de l'atomisme mental et de ses conséquences en faveur d'une psycho-

logie fonctionnelle qui considère la conscience d'un point de vue dynamique comme une activité en exercice, et non comme un assemblage d'états, de faits particuliers. « La fonction biologique de notre conscience consiste en ceci que les événements laissent derrière eux des convictions qui sont vaincues et ensuite affranchies, en inhibitions et dégagement d'inhibitions, en ces faits dynamiques et pas en autre chose; le contenu absolu de la conscience est dans tout cela sans importance. »

Th. Sagnac. — *De l'importance relative des faits économiques dans l'évolution historique.* — Critique du matérialisme historique. Le facteur économique joue toujours un rôle important, tantôt subordonné aux autres, tantôt aussi puissant qu'eux, parfois même prépondérant; il semble bien aujourd'hui déterminer l'évolution de la société dans plusieurs pays, et son action tend à croître dans le monde.

En attendant, — et certains adeptes du matérialisme historique l'ont senti eux-mêmes, — on ne saurait, en se fondant sur cette doctrine, écrire une histoire générale ni même l'histoire d'un pays comme la France, l'Allemagne ou l'Angleterre. C'est dire que l'histoire échappe à toute formule rigide et étroite, parce qu'elle doit refléter et expliquer la vie, toute la vie de l'humanité.

S. Reinach. *De l'influence des images sur la formation des mythes.* — Essai pour appliquer la méthode d'exégèse qui fait une part dans la formation des mythes à la nécessité d'expliquer des métaphores, des représentations, des symboles incompris, à des faits modernes (comme Lourdes, etc.).

F. Enriques. *Rationalisme et historisme.* — L'historisme répond au besoin de compléter la conception scientifique qui s'était élaborée dans la physique mécaniste (rationalisme) par celle qui provient d'un développement positif des sciences sociales. Mais ses exagérations ont conduit à un subjectivisme. Rationalisme du XVIIIe siècle et historisme du XIXe sont également unilatéraux. Il faut les faire converger vers un rationalisme expérimental et éloigné.

P. Boutroux. *L'évolution des mathématiques pures.* — Revue des points de vue adoptés par les principales écoles mathématiques modernes; l'auteur insiste surtout sur l'état d'anarchie qui règne dans les spéculations des analystes, et note que le rapprochement entre la philosophie et les mathématiques a surtout profité à la logique et à la théorie de la connaissance. Il croit qu'on a confondu trop souvent les faits mathématiques eux-mêmes avec l'algèbre, la langue dans laquelle ils sont exprimés.

F. E. Suess. *La théorie moderne des tremblements de terre et des volcans.* — Fécondité des méthodes d'observation expérimentale en cette matière. Indépendance à peu près complète des tremblements de terre et du volcanisme.

E. Borel. *Le continu mathématique et le continu physique.* — Critique de certaines conclusions sur l'impossibilité d'avoir une

expression adéquate du second par le premier (M. Poincaré, par exemple). L'auteur croit à cette possibilité, si l'on ne se laisse pas hypnotiser par la mathématique décimale : « Nous avons vu en effet que, dans bien des cas, la solution vraie d'une question pratique, la vraie valeur d'un rapport à mesurer, est un nombre rationnel ou irrationnel qui ne s'exprime pas exactement sous forme de fraction décimale, mais dont la définition est plus simple que celle de la fraction décimale qui le représente au degré d'exactitude des expériences.

Nous nous trouvons ainsi ramenés à une tendance qui dans son principe date de Pythagore : tâcher d'exprimer simplement toutes les grandeurs à partir des nombres entiers. Seulement, il nous paraît légitime d'adjoindre, aux opérations rationnelles que l'on peut effectuer sur ces nombres, les opérations irrationnelles ou transcendantes les plus simples. »

J. Demoor. *A propos du mécanisme des phénomènes d'irritabilité.* — L'irritabilité dérive du métabolisme qui résulte des échanges chimiques : ceux-ci se produisent nécessairement entre les matériaux qui sont en conflit dans l'économie. L'irritabilité est un fait purement physico-chimique, et s'explique mécaniquement d'une façon complète.

G. Sergi. *Quelques lacunes dans la science anthropologique.* — Nous ne pouvons, jusqu'à présent, offrir que des recherches et des études d'un caractère personnel en une grande partie de la matière anthropologique; mais, non une synthèse complète et définie où les autres anthropologues seraient d'accord sur les problèmes principaux et leurs solutions.

G. Bruni. *La chimie physique dans ses rapports avec les sciences biologiques.* — L'introduction de la chimie physique a été pour les sciences biologiques le signal d'un progrès qui n'est nullement négligeable. Cette science nouvelle a fourni en fait de nouveaux points de vue, sous lesquels on peut considérer des faits déjà connus et aptes à en donner une interprétation plus satisfaisante : elle a procuré des méthodes nouvelles propres à résoudre des problèmes vis-à-vis desquels les méthodes de l'ancienne chimie traditionnelle étaient impuissantes. Les résultats déjà obtenus ne peuvent qu'encourager à poursuivre dans la direction prise au début par un petit nombre de savants audacieux, que suit aujourd'hui une nombreuse troupe de disciples.

E. Rignano. *La mémoire biologique ou énergétique.* — L'auteur rappelle d'abord les conclusions de son ouvrage sur la « transmissibilité des caractères acquis » et résume sa théorie centro-épigénétique du développement, qui se base essentiellement sur la mémoire biologique. Il montre ensuite les liens de cette théorie avec les questions les plus générales de la biologie et avec certaines questions fondamentales de la chimie organique et de l'énergétique. Il conclut en faveur d'une énergie vitale spécifique et fait siennes les paroles de Mach : Tant que l'on croira à la possibilité de réduire la mécanique

elle-même aux seules doctrines simples connues jusqu'ici, la vie ne pourra pas ne pas nous apparaître effectivement comme quelque chose d'hyperphysique. Mais pour moi je ne puis m'associer ni à l'une ni à l'autre de ces deux conceptions. »

O. Jespersen. *L'origine des espèces linguistiques.* — Application de la théorie des imitations et de sa méthode au langage.

A. Landry. *Les trois théories principales de la population.* — Examen des théories de Townsend, de Cantillon, et exposé de celle de l'auteur. — Étude du problème de la dépopulation.

F. Enriques. *La théorie de l'État et le système représentatif.* — Étude du système représentatif et de ses postulats et des exigences des démocraties modernes. — Défiance d'une solution unique et *a priori.*

H. Seeliger. *Sur l'application des lois de la nature à l'Univers.* — Question de l'infinitude de l'Univers. La plupart des lois physiques ne se rapportent aucunement à une étendue sans limites dans le temps et l'espace, mais au contraire à des actions qui s'exercent au voisinage immédiat des parties des corps considérés ou à leur intérieur. Mais quelques-unes sont formulées de façon à prétendre à une validité à l'infini : loi de Newton, principes de la thermodynamique. L'auteur de façon très intéressante montre la variété de cette prétention.

L. de Marchi. *Théorie géologique : comment se forment les montagnes.* — Le problème orogénique est un problème mécanique qu'il faut discuter à l'aide des postulats et des méthodes de la mécanique.

P. Enriques et M. Gortoni. *La succession des courbes et la théorie des périodes géologiques.* — La classification géologique classique est dans une très large mesure artificielle.

T. N. Carver. *Diminution du rendement de la valeur.* — Recherche d'une loi de la variation des salaires en fonction du rapport du nombre des producteurs intéressés et des autres producteurs.

R. H. Francé. *Le pouvoir de réaction des plantes.* — Ce n'est qu'en posant la question de la psychologie des plantes que la botanique arrivera à une solution du problème de l'adaptation qui ne la conduira pas à un vitalisme métaphysique.

F. Bottazi. *Chimie physique et physiologie.* — De cette course vertigineuse dans le champ des applications de la chimie physique aux phénomènes vitaux qui ont été faites ou qui devraient l'être, une chose apparaît évidente, je crois : c'est que, en ce moment, la physiologie passe par une période de travail expérimental intense et étudie de tous côtés, à l'aide de méthodes et de principes nouveaux, tous les problèmes fondamentaux. De ces efforts, acceptons-en l'augure, naîtra la *physiologie générale.*

G. Simmel. *Quelques considérations sur la philosophie de l'histoire.* — Du point de vue du naturalisme, d'un côté, il n'y a rien de nouveau au monde, mais une continuité éternelle des manières et des

énergies; tout ce qui suit s'explique par son équivalence avec ce qui précède; tout ce qui se conçoit s'exprime en équations. D'un autre côté il n'existe que du nouveau; aucune forme n'est tout à fait égale à l'autre; la science tend à établir des différences avec une précision toujours croissante; la marche du monde n'est qu'une continuité de transformations. Cette polarité, cette coexistence presque incompatible des deux conceptions de la nature aboutit, dans la philosophie de l'histoire, à l'unité, ou peu s'en faut. L'image historique est absolument la seule qui, en tant qu'historique, doive être dérivée du passé, c'est-à-dire dans laquelle n'a eu lieu qu'une transformation d'éléments équivalents du passé. La science de l'histoire réunit la continuité et la nouveauté de l'existence en une synthèse plus parfaite que la science de la nature.

Abel Rey. — *La possibilité d'une méthode positive dans la théorie de la connaissance.*

Abel Rey.

The Journal of Philosophy. Psychology and scientific Methods.

Vol. VI, nos 15 à 26, juillet-décembre 1909.

W. P. Montague. *May a Realist be a Pragmatist?* (nos 17, 18, 20 et 21). — L'examen du pragmatisme permet d'y apercevoir des tendances diverses mal coordonnées. L'intellectualisme kantien, l'idéalisme dit absolu, le spiritualisme dualiste, sont également combattus. Comment cependant éviter certain idéalisme quand on fait une large part au « subjectivisme » et au phénoménisme? Comment ne pas être réaliste quand on adopte un « instrumentalisme » qui suppose adaptation à un monde extérieur existant indépendamment de la pensée. Toutefois le pragmatisme « logique » qui fait consister le critère du vrai en une sorte d'épreuve ou de constatation d'utilité, d'aptitude au succès, semble s'élever au-dessus de l'idéalisme aussi bien que du réalisme.

John Dewey. *The Dilemma of the intellectualist theory of Truth* (n° 16). — « L'anti-pragmatisme, s'il est logique, est ou un simple subjectivisme ou un absolutisme objectif. » L'intellectualisme est, par sa théorie de la vérité, un « subjectivisme anarchiste » qui pose la vérité de l'idée avant sa vérification et indépendamment de sa vérification; on n'évite le subjectivisme qu'à la condition de poser l'univers comme une « pensée objective ».

Bernard C. Ewer. *Paradoxes in Natural Realism* (n° 22). — Comment admettre qu'une seule et même réalité a deux existences ; l'une dans l'espace, l'autre dans l'esprit du sujet? Le « réalisme naturel » implique la « perception directe » du caractère des objets extérieurs en tant qu'êtres réels (dont la plupart des qualités sont indépendantes de la connaissance humaine), et l'objectivation spontanée de la pensée

cognitive ou perceptive. Il importe de prévenir les confusions possibles en n'identifiant pas « objet » et « fait psychique ». Le tort du « réalisme naturel » est de ne pas accorder assez d'attention aux « aspects conceptuels, symboliques, émotionnels, appétitifs et volitionnels », d'être une théorie plutôt « statique » que « dynamique »; mais il correspond bien au sens commun.

W. H. Winch. *Conation and Mental Activity* (nos 18 et 19.) — La théorie intellectualiste de la tendance méconnaît la nature du fait de simple appétition, qui se rattache à l'activité plutôt qu'à l'intelligence. D'autre part, la tendance naît et se développe indépendamment du plaisir et de la peine, quelquefois en dépit de la peine. L'éducation a pour point de départ la représentation des objets qui correspondent aux tendances : le développement intellectuel est « conditionné » par celui des appétitions.

Walter B. Pitkin. *Some neglected Paradoxes in visual Space* (nos 22 et 24). — Les expériences de l'auteur lui ont montré que le champ visuel n'a pas de limites précises, que son étendue reste *indéterminée*; il en est de même de la lacune produite par le punctum cæcum : l'étendue est encore ici quelque chose de négatif (qu'Ebbinghaus a pu comparer à la durée du sommeil profond), sans couleur ni forme. Il y a donc « une pure extension sans ordre spatial ». L'espace visuel est formé de taches discontinues entre lesquelles sont des vides (pure étendue) qui sont de même nature que les éléments mis en relation par eux. (Théorie de W. James d'après laquelle la différence entre deux tons est elle-même un ton ; tout intervalle est de même nature que les éléments perçus servant de limites.) Le continu n'a donc pas d'existence objective.

Grace Maxwell Fernald. *The phenomena of peripheral vision* (no 15). L'étude des images consécutives dans la vision périphérique montre que les processus chromatiques dépendent de l'adaptation achromatique locale et générale : l'éclairage croissant permet des images consécutives plus nombreuses et saturées.

B. B. Breese. *Can binocular Rivalry be suppressed by Practise?* (no 25). — Quand deux stimuli différents affectent des points correspondants (dans la vision binoculaire) la combinaison est impossible; les deux données alternent; l'une ne parvient pas à exclure l'autre, malgré l'effort personnel : les expériences qui le montrent contredisent l'opinion de Ch. S. Myers.

G.-L. Duprat.

Vol. nos 1 à 9, janvier-mai 1910.

1. Ralph Barton Perry. *The ego-centric Predicament.* — Il y a une confusion créée par l'attribution ego-centrique : de ce que tout objet est en fonction d'un moi, il ne s'ensuit pas que l'objet soit le moi à un certain point de vue.

William Brown. *Educational Psychology in the Secondary Schools.*

Les théories psychologiques sont trop vagues pour entraîner les applications pédagogiques; il n'y a pas de mesure de la capacité mentale. On pourrait appliquer la méthode des variations concomitantes (correlation-coefficients) à la mensuration psychologique, grâce à une analyse de plus en plus subtile.

2. William James. *Bradley or Bergson?* — Bradley a rompu comme Bergson avec le kantisme. Pour Bergson les concepts rendent la réalité moins intelligible; ils nous sont utiles pratiquement plutôt que théoriquement. Pour Bradley il y a une réalité supra-relationnelle, transconceptuelle; l'absolu doit réaliser l'unité, la synthèse totale que le sentiment nous fait connaître au point de départ. Tout empirisme radical doit incliner vers Bergson, car en faveur de Bradley il ne saurait y avoir qu'un préjugé anti-empiriste.

J. F. Wallace Wallin. *The Duration of Attention.* — La théorie du caractère intermittent de l'attention est fausse. On sait que les illusions réversibles sont indépendantes de l'intensité des stimuli : on ne trouve pas en elles les fluctuations qui sont dues seulement aux stimuli externes, aux mouvements, aux différents rythmes biologiques (circulation, respiration, etc).

3. V. N Dearborn. — *Notes on the Discernement of Likeness and of Unlikeness.* Des expériences faites avec des taches d'encre sur vingt sujets de vingt à quarante-trois ans pour la plupart mucisiens ont montré que les critères conceptuels sont surtout efficaces pour la dissemblance et que les jugements fondés sur l'intuition sensible sans intermédiaire de concepts ou de noms sont les plus sûrs. Les intuitifs ont un avantage sur les intellectuels habitués aux abstractions.

W. H. Kilpatrick. *A phase of the Problem of Contingency.* La science simplifie à l'excès les données du problème de la contingence et tend à faire admettre un nombre fini de données ; en réalité, aucune prévision ne permet d'admettre un rigoureux déterminisme, faute de pouvoir connaître tous les facteurs.

Arthur Dewing. *Chance as Category of Science.* — Chance « et loi » ne sont pas termes antithétiques mais correspondent simplement à l'insuccès, ou au succès dans notre recherche de la régularité.

4. William James. *A suggestion about Mysticism.* — L'intuition mystique peut s'étendre bien au delà du champ ordinaire de la conscience. Il y a une connaissance « transmarginale » qui, par une concentration plus étroite de la connaissance marginale ordinaire, nous fournit une « masse subconsciente de souvenirs, conceptions, émotions, sentiments, perceptions de relation, etc., et d'un seul coup... alors que chacun des éléments de cette masse pris à part ne saurait attirer notre attention ». Des rêves peuvent donner la conviction (état affectif) qu'ils se rapportent la réalité; mais dans l'état actuel de nos connaissances psychologiques on ne peut guère risquer une interprétation des états anormaux au point de vue de leur valeur cognitive.

Walter B. Pitkin. *Some neglected Paradoxes of visual Space.* —

Quel rapport y a-t-il entre « la forme spatiale de l'image rétinienne et l'objet perçu »? Le nombre des terminaisons nerveuses, spécialement affectées, dans la rétine, à la perception des formes, a certainement une influence sur la forme spatiale perçue; et la synthèse mentale qui constitue les formes spatiales commence ainsi dans la rétine : on peut en effet accroître l'étendue « sentie » en augmentant l'intensité du stimulant électrique de certaines régions rétiniennes. Rien n'empêche d'admettre des organes sensibles spécialisés pour la connaissance des formes spatiales. Le postulat est nettement réaliste.

A. O. Lovejoy. *The treatment of « opposition » in formal Logic.* — Il n'y a que cinq relations possibles d'exclusion ou d'inclusion mutuelles de deux termes (identité, inclusion ou exclusion totale ou partielle). Il y a des règles correspondantes à formuler nettement.

5. Robert M. Yerkes. *Psychology in its relations to Biology.* — Il y a quelque désarroi chez les psychologues. désarroi dû à l'insuffisance des connaissances biologiques, et à l'absence d'une éducation convenable, notamment à l'abus de la métaphysique, obstacle à tout travail scientifique sérieux.

6. W. P. Montague. *A pluralistic Universe and the Logic of Irrationalism.* — L'empirisme pluralistique considère chaque chose dans un milieu où s'affirment la solidarité et l'opposition. C'est pourquoi W. James peut être rattaché à Hegel; mais il combat l'idéalisme et n'admet pas « l'absolu ». Sa condamnation de la logique comme instrument incapable de nous faire atteindre la vérité (irrationalisme bergsonien) n'est cependant pas justifiée. Il faut incriminer non l'intellect, mais notre inaptitude à concevoir certaines relations entre les faits donnés.

Max Eastman. *To reconsider the Association of Ideas.* — L'association suppose une « interruption de l'habitude » et part d'un contraste. L'association par contiguité est « dissociation pour cause de discontinuité ». Le développement intellectuel ne repose pas sur des identités; il faut savoir reconnaître une multitude croissante de différences, contrebalancées par le discernement des similitudes.

Edw. O. Sissons. *Egoism, altruism, catholism.* — L'attitude idéale de la volonté est le *catholisme* ou considération de *toutes* les exigences et de l'importance proportionnelle de chacune.

7. John Dewey. *Valid Knowledge and the « Subjectivity of Experience ».* Comment déterminer la valeur objective de l'expérience appelée à nous faire juger de la validité d'un concept? Le pragmatisme ne peut s'arrêter au problème de la connaissance en général; il s'agit seulement de distinguer le *bon* et le *mauvais* savoir.

H. Mead. *What social objects must psychology presuppose.* Le moi humain est un produit de la réflexion, suscitée par la vie en société, par le geste et le langage; la conscience sociale précède la conscience individuelle.

E. B. Titchener. *Attention as sensory clearness.* L'étude de l'atten-

tion a pour centre la clarté ou vivacité sensorielle. On ne peut séparer l'attention de la sensation. L'intensité, la durée, l'étendue, peuvent se passer de clarté ou de vivacité; celle-ci est indépendante. A noter qu'on peut avoir très clairement le souvenir d'une représentation très obscure.

8. A. C. Mac Giffert. *The Pragmatism of Kant.* — On ne saurait dire de Kant qu'il est un pragmatiste; mais ses vrais successeurs sont les pragmatistes et non les intellectualistes ou absolutistes auxquels le kantisme s'oppose foncièrement.

9. Walter B. Pitkin. *James and Bergson.* Des deux, c'est W. James qui est le plus nettement empiriste et psychologue. Bergson est intuitionniste et réaliste (il admet l'existence de « la matière »), absolutiste : pour lui le concept est encore « réalité retardée et solidifiée »; on peut « s'en servir intelligemment ». La théorie du concept chez W. James est toute différente. « Où Bergson voit la vie dépassant l'expérience, James voit seulement l'expérience dépassant la pensée conceptuelle. »

J. H. Leighton. *On Continuity and Discreteness.* — « Il n'y a rien de mystérieux dans ce principe que la pensée adéquate du réel requiert la continuité dans l'hétérogénéité, si le monde se développant est un système vivant et téléologique ». La science progresse en brisant les continus de l'expérience immédiate, en les divisant en éléments discrets, mais pour préparer l'action à venir (laquelle forme avec le passé un tout continu). « Les concepts ne sont que les symboles des continuités actuelles de l'expérience. » La réalité est intelligible parce qu'elle est à la fois continue et discrète.

G.-L. Duprat.

Mind

January. Avril, 1910.

Leslie Mackenzie. *Observations sur le cas de Sally-Beauchamp.* — Étude critique sur ce cas célèbre auquel Morton Prince a consacré un livre entier sous le titre *Dissociation of a Personality*, analysée dans la *Revue philosophique*, octobre 1908. On sait que Miss Beauchamp est une hystérique à triple personnalité. L. Mackenzie, après avoir examiné les deux questions : — Qu'est-ce qu'une personnalité? Qu'est-ce qu'une dissociation? — résume le livre de Morton Prince et propose une hypothèse sur ce cas. Il doute que *la* réelle Miss Beauchamp soit autre chose qu'*une* réelle Miss Beauchamp, si on entend par réelle la personnalité originelle qui commença lorsque le corps commun à toutes ses personnalités fut conçu. Il doute que Miss Beauchamp ait jamais été autre chose qu'une personnalité naissante (*incipient*). Peut-être quelques-uns des systèmes cérébraux n'étaient pas associés fonctionnellement dès le début, ressemblant ainsi fonctionnellement aux conditions probables de certaines espèces d'imbécillité congéni-

tale. S'il en est ainsi, il n'y eut jamais de Miss Beauchamp « normale » ou « réelle ». Le moi le mieux adapté aurait survécu et le mieux adapté est, dans notre société, le plus stable ».

SCHILLER. *La phase présente de la philosophie idéaliste.* — Étude critique sur la doctrine de Bradley, ramenée à six points. L'auteur déclare « qu'il ne peut imaginer comment la théorie absolutiste de la connaissance peut s'accorder avec toutes les objections qu'elle suscite (sauf par la méthode du dédain), mais il ose dire que, dans son développement actuel, il est tellement accoutumé à s'accorder avec des impossibilités qu'il n'est pas troublé par quelques-unes de plus ».

SHELTON. *L'empirisme évolutioniste.* — Apologie de cette position philosophique. On peut lui objecter que les problèmes épistémologiques et métaphysiques ne sont pas encore résolus. C'est vrai et aucun effort n'a été fait dans cette doctrine pour les résoudre. Une telle tentative serait hors de propos. Comment et pourquoi l'esprit peut abstraire des concepts qui correspondent à la réalité concrète est un problème fascinant; mais pour l'empirisme évolutioniste, il suffit d'affirmer que cela se passe ainsi. Le problème de savoir si nos idées *a priori* sont vraies au sens absolu, reste aussi non résolu. Tout ce que l'empirisme évolutioniste peut affirmer, c'est qu'elles sont plus vraies que toutes autres. Leur formation exige toutes les facultés de l'homme et l'hérédité des expériences de la race et non simplement la puissance intellectuelle de quelques individus. Les problèmes métaphysiques ne sont pas résolus, ils sont simplement reculés.

SHAWCROSS. *Association et perception esthétique.* — Le but de cet article est de montrer comment les processus compris sous le nom d'association sont actifs dans ce qu'on appelle la perception de la beauté et comment la connaissance de ces processus peut nous aider à comprendre le beau dans la nature et dans l'art; comprendre signifie cette intuition qui vient de la réflexion et de l'analyse, non le simple plaisir. L'association n'est que le moyen et l'instrument d'une activité dont l'office réel est l'expression concentrée de la vie et de la nature. L'association est une servante utile et même indispensable, mais quand on lui accorde les privilèges du maître, elle peut substituer le chaos et l'illusion à une intuition vraie et ordonnée.

BRADLEY. *Apparence, erreur et contradiction.* — L'auteur revient sur ces questions qu'il a déjà traitées plusieurs fois dans ce recueil.

MAC COLL. — *Contre-sens linguistique.* — Article qui est en partie de logique algorithmique. Il traite trois questions : les géométries non-euclidiennes; axiomes, inférence, implication; antinomies logiques et philosophiques.

WINCIH. *Physiologique et psychologique.* — L'auteur se défend de vouloir traiter les questions que ce titre comporte. Il examine les points suivants : La psychologie physiologique comme étude légitime pour les psychologues; simplicité inexacte des schèmes physiologiques et anatomiques actuels; évolution et psychologie physiolo-

gique; valeur de la méthode indirecte ou physiologique de la psychologie elle-même. L'auteur, à la suite de quelques autres, dit que les théories psychologiques ont le grand avantage de nuancer infiniment plus les détails des explications, de permettre une analyse plus fine et plus systématique que le langage de la pure physiologie. Remarques de Woodworth et de Mac Donald dans le même sens : « que la psychologie est beaucoup plus avancée que la neurologie ».

Quick. *Critique de la théorie humaniste de la valeur* (Humanisme est considéré comme identique à pragmatisme). — La théorie des partisans de cette doctrine est très vague. Le mot « valeur » paraît avoir deux sens : 1° il exprime l'idée d'importance ou de bien en général. C'est dans ce sens absolu que Kant paraît concevoir la valeur de l'individu. 2° Au sens usuel, la valeur est ce qui est bon pour quelque dessein particulier, c'est-à-dire utile. Exemple : la monnaie qui est une commodité pour l'échange. L'auteur se livre à une critique assez minutieuse du pragmatisme qui paraît prendre le mot valeur dans le dernier sens. Selon lui, définir la visite comme valeur, c'est détruire la valeur de la vérité. N'est-ce pas une confusion fondamentale entre la *nature* de la vérité et son *critérium* qui est à la racine même de la théorie humaniste?

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Meunier (Raymond). — *La Psychologie de l'attention*. In-12, Paris, Bland.

Ciccotti. — *Le Destin de l'esclavage antique* (trad. fr.). In-8°, Paris, Rivière.

Charmont. — *La renaissance du droit naturel*. In-8°, Montpellier, Coulet.

M. Brissot. — *L'aphasie dans ses rapports avec la démence et les vésanies*. In-8°, Paris, Steinheil.

H. Hayem. — *Essai sur le droit de propriété et ses limites*. In-8°, Paris, Rousseau.

Calkins (Miss). — *A first book in Psychology*. In-12, New-York, Macmillan.

Irving-Babbitt. — *A new Laokoon, an Essay on Confusion of Arts*. New-York, Houghton.

Eucken. — *Die Philosophie das Thomas von Ryunid*. In-8°, Haalles.

Bellemia-Barone. — *Il problema fondamentale dell' essere*. In-8°, Sandroni, Palermo.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LES MATHÉMATICIENS ET LA PROBABILITÉ

Malgré l'autorité des savants qui ont écrit sur le calcul des probabilités, le public cultivé n'est pas encore arrivé à se faire, sur ces questions troublantes, une opinion vraiment dépourvue d'inquiétude. Récemment encore, dans la *Revue philosophique* [1], M. Richard-Foy reprenait le problème, et s'attaquait d'emblée à ses plus grandes difficultés. Il rappelait, dès le début, ce fameux paradoxe de M. Poincaré : « Vous me demandez de vous prédire les phénomènes qui vont se produire. Si, par malheur, je connaissais les lois de ces phénomènes, je ne pourrais y parvenir que par des calculs inextricables, et je devrais renoncer à vous répondre; mais comme *j'ai la chance de les ignorer* je vais vous répondre tout de suite. Et ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est que ma réponse sera juste. » Et, quelques pages après (p. 388 de la Revue), M. Richard-Foy concluait d'une étude sur la roulette : « Nous avons trouvé un exemple où j'ignore *tout* de la série des impulsions communiquées à la roulette, et où je puis cependant conclure, en m'appuyant précisément sur le fait que les impulsions sont communiquées au hasard : c'est-à-dire, en somme, en m'appuyant sur mon ignorance. Donc le hasard obéit à des lois : et alors le paradoxe de M. Poincaré disparaît : il y a une loi du hasard qu'on appelle la loi des grands nombres, et c'est-elle qui nous a tirés d'affaire. »

Je me suis élevé jadis contre une telle conclusion [2]; à mon avis, il n'y a pas d'absurdité plus parfaite que celle qui consiste à affirmer : « on sait d'autant plus qu'on ignore d'avantage »; cette prétendue ignorance n'en est pas une, ainsi que j'essaierai encore de le montrer tout à l'heure. Si, prenant au mot M. Poincaré, je lui demandais en lui montrant le mur qui sépare son cabinet de la

1. N° du 1er avril 1910.
2. *De l'homme à la Science*, chap. XII.

maison voisine : que va-t-il se passer là derrière? Il serait obligé de renoncer à prophétiser, parce que là, il se trouvait vraiment dans le cas de l'ignorance absolue. M. Richard-Foy n'a pas accepté ma manière de voir et conclut dans le sens de M. Poincaré. Il n'est pas le seul. Dans son excellent livre sur la théorie des probabilités [3], Borel, faisant allusion à mon étude sur le hasard, écrit les lignes suivantes que je demande la permission de reproduire malgré la manière flatteuse dont j'y suis désigné : « Nous pourrions borner là l'exposé des principes essentiels de la théorie du jeu de pile ou face; ces principes étant bien établis, les conséquences que nous en déduirons par des raisonnements purement logiques sont rigoureusement démontrées, et, par suite, toute assertion contraire à ces conséquences devra être regardée comme inexacte, sans qu'il soit nécessaire d'examiner les arguments sur lesquels on prétend la baser. Cette manière de procéder est la plus conforme à l'esprit mathématique; il me paraît cependant préférable de ne pas m'y tenir, car tout le monde n'a pas l'esprit mathématique et, en ce qui concerne les questions de probabilité, beaucoup d'esprits, excellents par ailleurs, ont une certaine méfiance des raisonnements logiques et sont disposés à leur préférer des raisons de sentiment. J'ai eu récemment l'occasion de constater cette tendance chez un des esprits les plus distingués de notre temps, bien connu par ses publications scientifiques et philosophiques, et dont l'éducation mathématique a été très sérieuse. Il m'a dès lors semblé qu'il valait mieux ne pas traiter ces tendances par le pur dédain que serait en droit de leur opposer un mathématicien qui jugerait entièrement superflu de convaincre, du moment que ses raisonnements sont irréprochables. » (*op. cit.* p. 18).

Faisant, dans la Revue scientifique (30 avril 1910, p. 573) l'analyse du livre de Borel, Grévy accepte tout à fait cette manière de voir : « le premier livre se termine par un chapitre consacré à *la loi des grands nombres*, invoquée si souvent, et qui, pour beaucoup avait un caractère quelque peu mystérieux; celui qui aura lu l'ouvrage de M. Borel y verra qu'elle n'est que *la constatation d'un fait analytique très simple.* »

C'est contre cette affirmation que je veux aujourd'hui partir en

3. Borel. *Éléments de la théorie des probabilités*, Paris, Hermann, 1909.

guerre. Du moment qu'il s'agit de phénomènes naturels, je n'admettrai jamais qu'on puisse y voir une simple particularité analytique. Les mathématiques sont la langue de la science; elles ne sont pas une science par elles-mêmes, et une langue ne peut servir qu'à celui qui a quelque chose à dire; c'est la physique qui fournit aux mathématiciens des sujets de narration. Dans toutes les questions traitées en langage mathématique, il est essentiel de séparer ce qui est *donnée physique* de ce qui est *verbalisme mathématique*. Or, dans les études de probabilité, on voit sans cesse les mathématiciens qui s'en sont arrogé le monopole, sortir de leur réserve de mathématicien et faire des raisonnements de sens commun, auxquels ils attribuent la même valeur qu'à leurs calculs. C'est là qu'est le danger, et je crois utile de le montrer pour ne pas laisser s'accréditer le dogme des lois du hasard. Il me semble qu'il suffira, pour cela, de bien délimiter le rôle des mathématiciens dans le calcul des probabilités, et de montrer comment ils dépassent parfois les limites de leur territoires, comment ils émettent des opinions philosophiques discutables, en s'appuyant sur ce qu'ils appellent le théorème, et que je nommerais plutôt le *stratagème* de Bernouilli.

*
* *

M. Richard-Foy a fort bien posé la question en montrant, dès le début de son article, la différence fondamentale qui existe entre les deux notions désignées par M. Poincaré sous le nom de *probabilité subjective* et de *probabilité objective*. La première, la probabilité subjective, est une notion purement mathématique; c'est une notion *a priori*, absolument indépendante des faits. La seconde est tout autre chose. Arrêtons-nous d'abord à la probabilité subjective :

Nous définissons un *jeu* quelconque, dans lequel une *partie* amène un *coup*, et un seul; le *coup* est le résultat de la *partie*; je prends pour exemple le jeu de pile ou face, mais je n'ai pas besoin de jouer une seule partie de ce jeu pour définir la probabilité subjective; tout va se passer *a priori*. Il n'y a que deux coups différents possibles, pile ou face. Le raisonnement serait le même s'il y avait p coups possibles au lieu de deux, pourvu qu'il soit entendu que chaque partie amène un coup et un seul. Une deuxième

partie amènera à son tour un coup quelconque, choisi sur les deux possibles. De même une troisième, et ainsi de suite. Sans jouer une seule partie, je me propose d'établir un tableau de toutes les *séries* possibles en n parties. Par définition du jeu, chaque série sera n coups. Il y aura la série :

pile, face, face, pile... face,

la série :

face, pile, pile, face... face, etc., etc.

J'écris sur une feuille de papier toutes les séries de coups possibles, toujours sans jouer aucune partie. Je commence par le cas de $n = 2$, et je fais le tableau de toutes les séries possibles :

pile face
pile pile
face face
face pile

Il y en a quatre. Je continue pour $n = 3$, et je fais le tableau :

pile face face
pile face pile
pile pile face
pile pile pile
face face face
face face pile
face pile face
face pile pile

Il y en a huit, c'est-à-dire 2^3. Je continue de proche en proche, et je vois aisément que, pour n parties, il y a 2^n séries possibles de n coups. Ici je suis dans le domaine de l'arithmétique pure ; je n'ai pas besoin d'avoir même un sou à ma disposition pour faire mon calcul ; j'établis tout *a priori*, après avoir défini seulement les trois notions : partie, coup, série.

Cela posé, je considère le tableau des séries possibles au cours de n parties, et je définis une quatrième notion que je vais appeler la *convention du jeu*. Il faudra que cette convention ne laisse place à aucune ambiguité. Le problème sera, si vous voulez, d'amener cinq fois pile et cinq fois seulement, au cours de la série de n parties. Je regarde mon tableau et je vois aisément qu'il y a a séries qui remplissent la condition requise, a séries dans chacune desquelles il existe, diversement répartis, cinq coups pile et cinq coups

seulement. Toutes les fois qu'un jeu sera défini convenablement, on pourra toujours faire le tableau des séries de n coups possibles, et compter ensuite le nombre de ces séries dans lesquelles se trouve vérifiée la convention spéciale adoptée pour cette fois là; le tout, sans jouer effectivement aucune partie. Il y aura par exemple A séries possibles pour n parties, et l'on aura compté a de ces séries réalisant la convention du jeu.

Quand le nombre n des parties est assez grand, il est très fastidieux d'écrire le tableau des séries possibles, pour compter ensuite le nombre des séries réalisant la convention du jeu. Les mathématiciens nous fournissent le moyen d'éviter cette pénible besogne, et de calculer, dans beaucoup de cas, par des formules établies à l'avance, le nombre A des séries possibles (qui est par exemple 2^n dans le jeu de pile ou face), et le nombre a des séries favorables, c'est-à-dire, des séries réalisant la convention du jeu. A CELA DOIT SE BORNER LE ROLE DES MATHÉMATICIENS; ils doivent nous donner des formules aussi simples que possibles, qui nous évitent d'écrire sur un tableau les A séries possibles au cours de n parties, et de compter ensuite, sur ce tableau, les a séries favorables. On donne à l'ensemble de ces formules et à la recherche des méthodes qui y conduisent, le nom de calcul des *probabilités*. Ce nom est dangereux, car il est emprunté au langage humain, et il fait image; j'ai insisté sur ce danger dans un article de la revue philosophique [1], à propos de la notion d'énergie. On donne en effet, en mathématiques, le nom de probabilité au rapport $\frac{a}{A}$, c'est-à-dire au rapport qui existe entre le nombre des séries favorables et le nombre total des séries possibles. On corrige quelquefois, à la vérité, ce mot *probabilité* par l'addition de l'épithète *subjective*, mais bien des gens omettent cette épithète et facilitent ainsi la confusion entre cette définition mathématique, cette définition *a priori*, et la *probabilité objective*, notion expérimentale *a posteriori*; or, c'est de cette confusion que viennent le plus souvent les malentendus philosophiques dans les questions de probabilité. Nous dirons simplement le $\left(\frac{a}{A}\right)$, ce qui n'engage à rien.

Nous venons de définir rigoureusement le rôle des mathéma-

1. Novembre 1909.

ticiens. Effectivement, les ouvrages sur le calcul des probabilités contiennent presque exclusivement les formules de recherche des probabilités subjectives, et les méthodes qui conduisent à ces formules. Tout cela est parfaitement solide, et ce serait vouloir mordre dans une lime d'acier que de s'y attaquer. Mais de temps en temps, noyés au milieu de pages de chiffres, apparaissent quelques raisonnements de sens commun, qui ne sont plus l'apanage exclusif des mathématiciens; ces raisonnements ont en général pour objet de conclure des probabilités subjectives aux probabilités objectives; c'est sur ces raisonnements que je veux attirer aujourd'hui l'attention des philosophes. Je les dépouillerai de tout appareil mathématique, ce qui les rendra plus faciles à suivre, mais je n'hésiterai pas, quand ce sera nécessaire, à me servir des résultats indiscutables fournis par le calcul des probabilités subjectives.

*
* *

J'arrive maintenant à la *probabilité objective*; elle se définit après coup; c'est une résultat d'expérience. Tout à l'heure, la manière dont se jouaient les *parties* n'entrait pas en ligne de compte; nous calculions seulement le nombre des coups possibles résultant de parties qui n'étaient pas jouées. Maintenant, la *partie* est une expérience véritable; le *coup* est le résultat de cette expérience. Je joue n parties de pile ou face, j'obtiens ainsi n coups formant une *série* unique :

Pile, face, face, pile.....

Je le répète, cette série est unique; elle représente les résultats d'événements effectivement passés; son étude est du domaine de l'histoire. Je suppose que l'on ait fait, avant de commencer la série, une *convention du jeu*. Le problème sera si l'on veut, comme au précédent paragraphe, d'amener cinq fois pile et cinq fois seulement sur la série de n parties. Alors, de deux choses l'une : Ou bien la série effectuée remplira les conditions de la convention du jeu, ou bien elle ne les remplira pas. Si elle les remplit, on dira que la série est favorable; si un joueur avait attaché un certain prix à la réalisation effective d'une série remplissant les conditions adoptées, il aura gagné. Sinon, il aura perdu, et paiera à son partenaire le prix convenu. C'est donc bien une expérience qui a

été faite, et une expérience importante pour les joueurs, puisque le résultat de l'expérience a un retentissement sur leur bourse, c'est-à-dire sur l'une des choses auxquelles les hommes tiennent le plus : Ici il n'y a rien qui mérite le nom de probabilité; il y a un fait passé et un seul; ce fait se traduit pour l'un des joueurs par un gain, pour l'autre par une perte. C'est ce qui se passe quand on tire une loterie qui n'a qu'un lot; il y a un gagnant et un seul; c'est de l'histoire.

Je suppose maintenant que les joueurs recommencent une nouvelle expérience avec les mêmes conventions; la nouvelle série de n coups remplira ou ne remplira pas la convention du jeu; une fois jouée, elle entrera dans l'histoire à son tour. Que l'on recommence q fois cette série de n coups, au bout de ces q séries de parties, il y aura eu p séries favorables et $(p\text{-}q)$ séries défavorables; c'est-à-dire que l'un des joueurs aura gagné p fois et perdu $(p\text{-}q)$ fois. Ce joueur, ayant gagné p fois sur q, dira qu'il a rencontré une *probabilité objective* égale à $\left(\frac{p}{q}\right)$.

Cette expression est très mauvaise; le mot probabilité est, dans le langage humain, en rapport avec des événements à venir. Ici, il s'agit d'événements passés; il aurait mieux valu créer un mot n'ayant aucun rapport avec le mot probabilité qui, dans l'espèce, est tout à fait inadmissible. Nous dirons simplement le $\left(\frac{p}{q}\right)$; cela ne nous engagera à rien.

*
* *

Il est bien évident qu'*il n'y a aucun rapport* entre le $\left(\frac{a}{A}\right)$ défini à l'avant-dernier paragraphe et le $\left(\frac{p}{q}\right)$ que nous venons de définir. En effet $\left(\frac{a}{A}\right)$ ne dépend aucunement de la manière dont seront jouées les parties amenant les coups qui forment les séries, tandis que $\left(\frac{p}{q}\right)$ dépend au contraire *exclusivement* de la manière dont les parties ont été jouées.

On va me dire que le calcul des probabilités ne s'applique que dans des cas où l'on a pris *ses précautions* à l'avance relativement à la manière dont les parties se joueront. Mais comme c'est préci-

sément là qu'est le point litigieux, j'ai préféré définir d'abord, séparément $\left(\frac{a}{A}\right)$ et $\left(\frac{p}{q}\right)$, (ce qui est possible avec cette seule convention qu'une partie amène un coup et un seul), pour me réserver de voir ensuite ce qui se cache derrière l'affirmation paradoxale *qu'une ignorance absolue des phénomènes permet de prévoir quelque chose au sujet de leur réalisation.*

Voici, par exemple, une manière dont il est possible d'organiser un jeu de pile ou face, dans lequel les joueurs seront dans l'ignorance absolue au sujet des coups à venir. Les joueurs sont devant un mur dans lequel est percé un guichet vitré. Placé derrière le mur, et sans aucune communication avec les joueurs, je présente au guichet une pièce de monnaie, tantôt du côté pile, tantôt du côté face, à ma fantaisie. J'ignore qui je favorise, puisque j'ignore la convention du jeu, mais je puis adopter telle loi que je voudrai pour la succession des *pile* et des *face*; je puis en outre changer cette loi s'il me plaît, au bout du temps qui me conviendra. Les joueurs sont bien dans l'ignorance absolue au sujet de la succession des coups, que seul je connais, que seul je dirige. Or le $\left(\frac{p}{q}\right)$ dépendra de ma seule volonté, et n'aura par conséquent, aucun rapport avec le $\left(\frac{a}{A}\right)$ qui en est tout-à-fait indépendant. Cela serait encore plus évident si je connaissais moi-même la convention du jeu [1], mais, même si je ne la connais pas et si j'ai adopté une loi quelconque, on pourra calculer le $\left(\frac{p}{q}\right)$ d'après la loi de succession des coups que j'aurai choisie.

Dans leur ignorance de l'avenir, les joueurs n'auront pas cependant le droit de dire : « *Il n'y a aucune raison* pour que, cette fois-ci, il apparaisse au guichet plutôt pile que face », il y a sûrement au contraire une raison pour cela; cette raison c'est ma volonté; mais ils ne la connaissent pas.

Le jeu étant organisé comme je viens de le dire, et les joueurs étant vraiment dans l'ignorance absolue au sujet des coups à venir, il est impossible d'établir la moindre relation entre $\left(\frac{p}{q}\right)$ et

1. Je pourrais d'ailleurs la connaître sans savoir qui a parié pour et qui a parié contre; ainsi, je ne favoriserais encore personne.

$\left(\frac{a}{A}\right)$. Ces deux nombres n'auront jamais aucun rapport l'un avec l'autre, quel que soit le temps pendant lequel continuera le jeu. Ceci est de toute évidence, et prouve bien que ce n'est pas l'ignorance absolue qui entre seule en ligne de compte dans ce qu'on appelle la loi des grands nombres.

Prenons au contraire maintenant le jeu de pile ou face tel qu'on le joue ordinairement. Un manœuvre, placé à côté des deux joueurs, lance vigoureusement en l'air une pièce de monnaie en lui imprimant au départ un vif mouvement de rotation. La pièce en retombant rencontre la terre dans des conditions que le manœuvre était incapable de prévoir, et, finalement, rentre en repos en montrant aux joueurs, soit son côté pile, soit son côté face. Evidemment le résultat de la partie était déterminé du moment que la pièce avait commencé son voyage en l'air. Un mathématicien connaissant la vitesse initiale de rotation, la vitesse initiale de translation, la résistance de l'air et tels autres facteurs qu'il sera nécessaire de faire intervenir pourrait prévoir le coup, plus ou moins péniblement par le calcul. (Je *dis prévoir*, mais ce n'est qu'une manière de parler car la partie sera finie bien avant les calculs du mathématicien). En tout cas, le manœuvre *ne peut pas* prévoir le coup, ne peut pas graduer son impulsion première de façon à amener pile plutôt que face; il est dans l'ignorance absolue au sujet du résultat, au moment où il jette la pièce en l'air; et, la pièce étant bien construite, bien équilibrée, ses deux faces étant bien comparables, on verra tomber tantôt pile, tantôt face, sans que personne au monde puisse intervenir d'une manière quelconque dans la préparation de ce résultat. On jouera n parties de suite en notant les résultats; cela fera une série de n coups, qui est un événement historique. On recommencera q fois et on aura q séries consécutives. L'homme le plus habile, en comparant ces q séries, ne pourra trouver, relativement à leur ensemble, une loi quelconque lui permettant de prévoir la $(q+1)^e$ série. De même que chaque partie est indépendante de la partie précédente, chaque série est indépendante de celle qui l'a précédée. De ceci nous sommes absolument sûrs; mais c'est là quelque chose de positif; nous ne sommes plus dans l'ignorance absolue, *nous savons qu'il n'y a rien à savoir*, qu'il est impossible de rien savoir. Je ne saurais trop insister sur ce point qui est

capital. Le coup est déterminé dès que la pièce est lancée, mais les éléments qui entrent en jeu pour déterminer le geste du manœuvre lançant la pièce n'ont aucune relation avec les éléments qui entrent en jeu ultérieurement pour arrêter la pièce dans telle ou telle position. C'est donc bien le cas de dire que, dans les parties ainsi organisées, IL N'Y A AUCUNE RAISON pour qu'un coup quelconque amène pile plutôt que face. De ceci, nous pouvions être à peu près sûrs a priori d'après l'organisation de la partie; nous nous en assurons a postériori en étudiant minutieusement les séries obtenues. Si nous croyons apercevoir une loi quelconque dans une suite de q séries, il suffira de jouer q nouvelles séries pour nous assurer que cette apparence était trompeuse; nous sommes vraiment dans un cas où il est impossible à qui que ce soit de rien prévoir; nous pouvons dire en toute confiance : *Il n'y a aucune raison pour qu'une partie quelconque amène pile plutôt que face.*

M. Richard-Foy, dans l'article auquel j'ai fait précédemment allusion et où il prend comme exemple le jeu de la roulette, n'attache pas la même importance que moi à cette remarque : « M. Le Dantec, dit-il (p. 387) se croit obligé de faire tout d'abord une hypothèse sur la bonne construction de la roulette... Il y a alors[1] des causes permanentes subsistant à chaque coup en faveur de telle ou telle case; et ces causes représentent la loi même de l'instrument employé, qui n'a rien à voir avec le hasard. Personne ne peut contredire M. le Dantec sur ce point ». Je ne suis pas l'auteur dans les considérations qu'il émet ensuite relativement au cas où les cases seraient infiniment petites; ce cas n'est pas réalisable et n'a rien à voir ici; je reprends la citation un peu plus loin : « Mais, dira-t-on, que conclure de cette étude : le cas de la roulette n'est-il pas un simple cas particulier, et même un peu trop intuitif? Nullement : nous avons trouvé un exemple où j'ignore tout de la série des impulsions communiquées à la roulette, et où je puis cependant conclure, en m'appuyant précisément sur le fait que les impulsions sont communiquées au *hasard* : c'est-à-dire en somme, *en m'appuyant sur mon ignorance.* Donc le hasard obéit à des lois; et alors, le paradoxe de M. Poincaré disparaît : il y a

1. Quand la roulette n'est pas bien construite.

une loi du hasard qu'on appelle la loi des grands nombres, et c'est elle qui nous a tirés d'affaire. » (op. cit. p. 388).

Ce que M. Richard-Foy appelle, après M. Poincaré, la loi du hasard, c'est à mon avis, la CERTITUDE *que les phénomènes étudiés n'obéissent à aucune loi.* Et, je ne saurais trop le répéter, ce n'est pas être dans l'ignorance absolue, relativement à des parties successives d'un jeu, que de SAVOIR que les coups résultant des parties n'obéissent à aucune loi. C'est d'ailleurs se faire une étrange idée de la puissance mystérieuse des mathématiques que prétendre tirer un résultat *physique* positif d'un verbalisme analytique dans lequel on n'aurait introduit comme point de départ, aucune donnée expérimentale. Lorsqu'après avoir fait subir à une donnée quelconque des remaniements mathématiques aussi compliqués qu'on le voudra, on arrive à exprimer *autre chose* que la donnée initiale, on peut être sûr d'avance, si on ne s'est pas trompé dans ses calculs, que le résultat obtenu est équivalent à la donnée, ou est compris dedans. Toutes les propriétés de l'ellipse peuvent se déduire de l'équation de cette courbe; elles sont comprises dans cette équation; le travail qui les en extrait est un pur verbalisme mathématique. Les mathématiques ne sont pas assez puissantes pour tirer quelque chose de rien.

Je prétends, et je vais essayer de démontrer que la loi des grands nombres, relativement à un jeu du hasard, est l'équivalent de l'affirmation que les coups de ce jeu n'obéissent à aucune loi. Je le montrerai de deux manières, d'abord dans le langage courant, puis dans le langage mathématique proposé par Bernouilli, en faisant voir que le *stratagème* de Bernouilli n'est que la traduction en langue mathématique des raisonnements du langage courant, avec un petit tour d'escamotage qui donne l'illusion de prévoir *a priori*, alors qu'on constate *a postériori*.

*
* *

Voici d'abord le raisonnement de sens commun : Je joue à pile ou face un grand nombre de parties. Aucun coup ne peut se prévoir à l'avance ; il n'y a aucune raison pour que j'attende pile plutôt que face. Je suis dans l'ignorance absolue, et j'y reste indéfiniment, quelque grand que soit le nombre des parties jouées, car

les parties jouées précédemment n'influent aucunement sur les parties ultérieures: tout se renouvelle chaque fois.

Quant j'ai joué un très grand nombre de parties en notant tous les coups, je constate que j'ai obtenu une série sans aucune régularité. Ceci, je devais le prévoir. S'il y avait quelque régularité dans la série, cette régularité serait l'indice d'une loi; or nous savons qu'il n'y a pas de loi; donc la régularité apparente doit être une illusion, et, en effet, en poursuivant la série un peu plus loin, nous constatons que la prétendue régularité initiale ne se retrouve plus à partir d'un certain endroit.

Je note, en particulier, à mesure que j'avance dans la série, le nombre total des coups pile et le nombre total des coups face. Je constate que le nombre des pile est, tantôt un peu plus grand que le nombre correspondant des face, tantôt égal à ce dernier nombre, tantôt un peu plus petit. Ceci encore, je devais le prévoir. Il n'y a aucune raison pour que j'amène plus souvent pile que face, mais il n'y a aucune raison non plus pour que je l'amène moins souvent. Si le nombre des pile était toujours plus grand que le nombre des face, quel que fût le nombre de coups joués, j'en conclurais qu'il y a une loi en faveur des coups pile. Cette loi serait l'indice d'un vice d'installation dans le jeu. Nous avons voulu réaliser un jeu dans lequel les parties successives furent absolument indépendantes les unes des autres et où la détermination des coups fût à l'abri de toute loi; nous n'avons pas réussi; nous constatons qu'il y a là une loi imprévue, que, par exemple, il y a toujours au moins deux fois plus de coups pile que de coups face. Donc notre jeu ne remplit pas les conditions que nous avons voulu lui imposer; donc il est mauvais.

Nous ne rendons notre estime au jeu étudié que si, après un certain nombre de coups, la loi cesse de se vérifier; c'était une loi apparente; ce n'était pas une loi fondamentale.

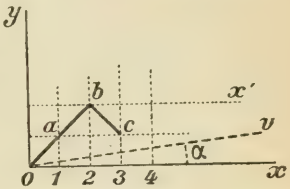
Il n'y a aucune raison pour qu'il y ait toujours plus de pile que de face; il n'y a aucune raison non plus pour qu'il y en ait toujours moins. Et cependant, il n'y a pas de raison pour que ces deux nombres deviennent égaux après chaque double partie, c'est-à-dire pour que, à chaque coup pile succède un coup face, et réciproquement.

Si cette dernière particularité était vérifiée, cela montrerait

que chaque coup est déterminé par le précédent, ce qui est impossible.

Nous devons donc prévoir que dans une série des coups se succédant sans aucune loi, il y aura tantôt un peu plus de pile que de face, tantôt le même nombre, tantôt un peu plus de face que de pile.

Convenons de représenter graphiquement, sur un papier quadrillé, l'état relatif des nombres de coups pile et de coups face au cours d'une longue série de coups. Nous prendrons comme axe des x un trait horizontal du quadrillage, et nous y porterons les nombres de coups joués. Marquons le zéro sur l'axe des x; ce sera le point de départ du jeu. Le premier coup amène pile : je le porte, sur l'ordonnée 1, en a; le second coup amène encore pile; je le porte, sur l'ordonnée 2, en b. Le troisième amène face, je descends d'un échelon à partir de b et le porte en c, sur l'ordonnée 3, et ainsi de suite. J'ai ainsi défini une courbe dont l'ordonnée correspondant à l'abscisse n représentera l'excès du nombre des coups pile sur le nombre des coups face au bout de n coups. Nous savons d'avance quelle sera l'allure générale de la courbe. Ce sera une courbe sinueuse qui coupera de temps en temps l'axe des x, mais sans qu'il y ait aucune régularité dans la distribution des points où elle le coupe. Nous pouvons prévoir quelques unes des particularités de la courbe, en nous basant uniquement sur ce fait que nous sommes certains que le jeu n'obéit à aucune loi.



La plus importante, et qui contient en réalité toutes les autres est la suivante : Etant donné à l'avance un nombre N aussi grand qu'on le voudra, on doit prévoir[1] qu'il arrivera un moment où l'ordonnée de la courbe sera égale à N. En d'autres termes, il n'y a pas de limite à l'écart qui se manifestera, au cours d'un nombre très grand de parties, entre le nombre des pile et le nombre des face.

Cela découle immédiatement de la certitude dans laquelle nous nous trouvons relativement au fait que les coups déjà joués n'in-

1. Je montrerai plus loin que ce raisonnement implique un postulat, savoir que notre jeu est assez *souple* pour démontrer, au bout d'un grand nombre de coups, cette absence remarquable de toute loi.

fluent aucunement sur les coups à venir. Après deux coups, quand nous sommes au point b, nous pouvons prendre b comme origine et bx' comme axe de x. Alors l'allure de la courbe à partir de b devra être la même qu'à partir de o; or l'écart à obtenir désormais est devenu (N-2). Si, à partir de b, la courbe restait *toujours* au-dessous de l'axe bx', cela constituerait une loi; donc il y aura un moment où elle passera au dessus et où l'écart à obtenir ne sera plus que (N-3); nous reprendrons là une nouvelle origine, et, avec les mêmes raisonnements, nous verrons que s'impose la nécessité d'arriver à un moment où l'écart à obtenir ne sera plus que (N-N), c'est-à-dire, où l'écart effectif obtenu à partir de o est N. Le théorème est démontré [1].

Il est évidemment vrai pour l'écart entre le nombre des face et le nombre des pile, comme pour l'écart entre le nombre des pile et le nombre des face. C'est-à-dire que la courbe sinueuse partie de o aura des ordonnées négatives qui ne le cèderont en rien à ses ordonnées positives.

Une conséquence de ce théorème est que, si loin de l'axe des x que nous nous trouvions à un moment donné, nous devrons toujours nous attendre à y revenir au bout d'un nombre suffisant de parties; en d'autres termes, il n'y aura pas de moment à partir duquel la courbe ne coupera plus l'axe des x. Soit en effet N l'écart actuel; je le suppose positif. En prenant ce point de la courbe comme origine, nous sommes certains d'arriver un jour où l'autre à l'écart (— N), c'est-à-dire à l'axe primitivement choisi comme axe des x.

Tout ceci est nécessaire, parce que nous avons admis en commençant que le phénomène étudié ne saurait être soumis à aucune loi [2].

Une conséquence évidente de ces remarques est que, pour un nombre de coups très grand, le rapport de l'écart au nombre des parties jouées sera toujours très petit, quelle que soit d'ailleurs la valeur absolue de l'écart. En effet, puisque la série des zéros de

1. Voyez la note précédente.

2. On verra un peu plus loin que Borel n'admet pas comme absolue la nécessité, pour la courbe, de couper indéfiniment l'axe des x. La valeur de mon raisonnement actuel sera confirmée quand je le reprendrai tout à l'heure en me servant du stratagème de Bernouilli.

notre courbe est illimitée, nous pourrons toujours jouer un nombre de coups assez grand pour que le nombre m_1, qui aboutit au dernier zéro avant le commencement de l'arc de courbe conduisant à l'écart, soit aussi grand que nous le voudrons. Or à partir de zéro, l'écart n, dans les conditions les plus favorables ne peut s'obtenir qu'au bout d'un nombre de coups au moins égal à n. Le nombre des coups conduisant à l'écart n sera donc supérieur ou égal à $(m_1 + n)$, et le rapport de l'écart au nombre des coups sera, au plus, $\frac{n}{n + m_1}$, rapport que l'on pourra toujours rendre aussi petit qu'on le voudra en donnant à m_1 une valeur assez grande.

Le fait qu'aucune loi n'existe en faveur des coups pile par exemple, nécessite les rencontres successives de la courbe avec l'axe. Si la courbe, au lieu de prendre une allure vaguement symétrique par rapport à l'axe ox, prenait cette allure par rapport à un autre axe ov, faisant avec ox un angle α, aussi petit qu'on le voudra, il y aurait *une loi* en faveur des coups pile, ce qui est impossible. L'angle α ne peut être que nul.

Voilà des conséquences que des raisonnements de sens commun nous font tirer de la nécessité où nous sommes d'affirmer que le jeu de pile ou face n'obéit à aucune loi. La loi des grands nombres, c'est-à-dire la nullité de l'angle α de notre figure n'est donc que la transformation verbale de l'affirmation de l'absence de toute loi. Et le fait que des penseurs en ont conclu à l'existence d'une loi du hasard me rappelle cette plaisanterie d'une vieille opérette dans laquelle le chef des conjurés s'écrie, ne voyant pas apparaître à l'heure fixée le fanion attendu :

L'absence de signaux serait-elle un signal?

En réalité, il faut bien avouer que nous ne sommes pas très satisfaits de notre raisonnement par l'absurde. Si la loi des grands nombres ne se vérifiait pas au bout d'un nombre très grand de coups, nous en tirerions la démonstration d'une loi en faveur de pile ou de face, ce qui serait contraire à notre hypothèse ; c'est bien là le raisonnement par l'absurde, et ici comme partout où nous sommes réduits à l'employer à défaut d'un raisonnement positif, ce mode de démonstration nous déplait. Nous pensons instinctivement à l'âne de Buridan. En réalité, notre raisonnement implique un postulat; nous savons bien qu'il ne saurait y avoir aucune loi dans

le jeu de pile ou face, mais *notre jeu sera-t-il assez précis, assez souple, pour nous démontrer, par lui-même, au bout d'un grand nombre de coups, cette absence remarquable de toute loi*? Nous n'oserions pas l'affirmer *a priori*. Nous n'oserions pas énoncer la loi des grands nombres si nous ne l'avions vérifiée expérimentalement, un grand nombre de fois pour chaque jeu de hasard. Nos raisonnements *a priori* ne valent que par une démonstration *a posteriori*. Et d'ailleurs, notre loi des grands nombres n'a pas le caractère de quelque chose d'inévitable; ce n'est pas une loi, en effet, puisque ce n'est que le résultat de l'absence de toute loi. Si nous constations expérimentalement un cas dans lequel, au bout d'un très grand nombre de coups, il y aurait toujours eu deux fois plus de coups pile que de coups face, nous n'aurions pas le droit de nous insurger; nous rechercherions d'abord s'il n'y a pas une erreur systématique dans le jeu; supposons qu'il n'y en ait pas; nous devrons en conclure qu'il n'y a pas de loi en faveur des coups pile, mais que notre jeu n'a pas, dans le cas considéré, réussi à mettre en évidence cette absence de loi. Je ne sache pas que cela soit arrivé jamais, mais cela n'est pas *impossible*. Et cependant, le théorême de Bernouilli donne une démonstration mathématique *a priori* de la loi des grands nombres! Cette loi serait donc vraiment une loi? Nous allons étudier par le menu la démonstration du savant Bâlois, et voir si, comme le prétendait un mathématicien dans un passage précédemment cité « la loi des grands nombres n'est que la constatation d'un fait analytique très simple. »

*
* *

J'énonce d'abord le théorême de Bernouilli dans le cas du jeu de pile ou face. Chaque fois que l'on lance la pièce en l'air, il y a deux possibilités; une seule se réalise. Le coup sera pile ou il sera face. Je reprends la définition que j'ai donnée tout à l'heure de la probabilité subjective; si la convention du jeu est la plus simple de toutes, c'est-à-dire que chaque série est d'une seule partie, et que l'un des joueurs parie pour pile, l'autre pour face, la probabilité subjective est $\frac{1}{2}$ pour chaque joueur. Cette probabilité subjective, c'est le $\left(\frac{a}{A}\right)$ que nous avons défini précédemment; en effet la série

étant de 1 partie, le nombre n de tout à l'heure est égal à 1 ; 2^n est égal à 2; le $\frac{a}{A}$ est bien $\frac{1}{2}$.

Ce $\left(\frac{a}{A}\right)$ est calculé a priori, d'après la définition même du jeu, et n'a aucun rapport avec les résultats expérimentaux du jeu effectivement réalisé.

Maintenant, jouons q parties, 12 par exemple. Il y aura, si vous voulez 8 coups pile et 4 coups face, dans notre expérience, alors le $\left(\frac{p}{q}\right)$ de celui qui parie pile sera $\frac{8}{12}$ ou $\frac{2}{3}$; le $\left(\frac{p}{q}\right)$ de celui qui parie face sera $\frac{4}{12}$ ou $\frac{1}{3}$. Comme nous nous y attendions, le nombre $\left(\frac{p}{q}\right)$ n'a aucun rapport avec $\left(\frac{a}{A}\right)$; ce sont deux choses entièrement différentes.

Cependant l'expérience d'une part, notre raisonnement de simple bon sens d'autre part, nous apprennent que, en jouant un nombre croissant de parties, le nombre $\left(\frac{p}{q}\right)$ devient souvent égal à $\left(\frac{a}{A}\right)$, c'est-à-dire à $\left(\frac{1}{2}\right)$. Cela arrive chaque fois que notre courbe de tout-à-l'heure coupe l'axe des x. D'autre part, même en dehors de ces moments remarquables, nous avons constaté que la différence entre p et $(q\text{-}p.)$, c'est-à-dire entre le nombre de coups pile et le nombre de coups face, devient ordinairement très petit par rapport à q lorsque q devient très grand; ceci sous certaines réserves sur lesquelles j'ai longuement insisté tout à l'heure. Le théorême de Bernouilli a pour objet de démontrer analytiquement que $\frac{p}{q}$ tend vers $\frac{a}{A}$, (c'est-à-dire, dans le cas du jeu de pile ou face, vers $\frac{1}{2}$), lorsque q augmente indéfiniment. Je le répète, p est un résultat d'expérience, donc $\frac{p}{q}$ aussi, tandis que $\left(\frac{a}{A}\right)$ est une quantité dont la définition est purement analytique et indépendante de toute expérimentation. Surveillons donc de près la démonstration du théorème pour voir à quel endroit s'introduit frauduleusement le fait que nous sommes certains de l'absence de toute loi physique dans la succession des coups de pile ou face.

Voici d'abord le stratagème employé. En temps ordinaire, il n'y a aucun rapport entre $\frac{a}{A}$ et $\frac{p}{q}$ puisque nous définissions $\frac{a}{A}$ sans nous préoccuper de la manière dont nous réalisons physiquement les q parties expérimentales; (en particulier $\frac{a}{A}$ ne change pas si je pose à ma fantaisie la pièce sur le côté pile ou sur le côté face de manière à donner à $\frac{p}{q}$ la valeur que je veux; je répète ceci une fois de plus de peur que le lecteur ait oublié mes remarques du début). Mais il y a *deux cas* dans lesquels $\frac{p}{q}$ est toujours fatalement égal à $\frac{a}{A}$, savoir le cas où $\frac{a}{A}$ est égal à 1 et le cas où $\frac{a}{A}$ est égal à zéro. Par exemple, si nous jouons à pile ou face avec une pièce de monnaie qui a deux côtés pile, celui qui parie pile gagnera toujours : $\left(\frac{a}{A} = \frac{p}{q} = 1\right)$, et celui qui parie face perdra toujours : $\left(\frac{a}{A} = \frac{p}{q} = 0\right)$ Dans ces deux cas et dans ces deux cas seulement, nous sommes certains que $\frac{p}{q}$ sera toujours égal à $\frac{a}{A}$ quelle que soit la manière dont on joue effectivement les parties. Si donc, et c'est ici le stratagème de Bernouilli, nous choisissons, par rapport à un jeu de hasard quelconque, une *convention du jeu* telle que le $\frac{a}{A}$ correspondant soit égal à 1, nous pourrons conclure du $\frac{a}{A}$ rapport analytique pur, au $\left(\frac{p}{q}\right)$ résultat d'expérience.

Établissons d'abord toutes les séries possibles de q parties consécutives dans le jeu de pile ou face ordinaire; nous avons fait précédemment le tableau de ces séries pour $q = 2$ et pour $q = 3$; nous savons que d'une manière générale, il y a 2^q séries possibles de q parties. Du moment que nous aurons fait, sur une feuille de papier, le tableau de ces 2^q séries, nous serons sûrs, quelle que soit d'ailleurs la manière dont nous nous y prendrons pour jouer effectivement les parties, que la série obtenue en jouant q fois sera l'une des séries du tableau; de cela nous sommes parfaitement certains; mais nous ne savons pas quelle série aura été historiquement réa-

lisée; or le $\frac{p}{q}$ varie d'une série à l'autre; il varie de zéro (pour la série où il n'y a que des faces) à 1 (pour la série où il n'y a que des piles).

Par exemple, pour $q=3$, il y aura une série où $\frac{p}{q}=0$, 3 séries où $\frac{p}{q}=\frac{1}{3}$, 3 séries où $\frac{p}{q}=\frac{2}{3}$ et une série où $\frac{p}{q}=1$.

Voilà tout ce que nous pouvons dire. Si on nous pose la question analytique suivante : quelle est la probabilité subjective, quel est le $\frac{a}{A}$ d'une série dans laquelle il y a deux coups pile sur trois, nous répondons en regardant notre tableau : La convention du jeu étant d'amener 2 fois pile sur 3 coups, la probabilité subjective est $\frac{3}{8}$, c'est-à-dire que, sur 8 séries possibles, il y en a 3 dans lesquelles cette convention du jeu est réalisée.

D'une manière générale nous savons, sans faire le tableau dont je viens de parler, calculer analytiquement le $\left(\frac{a}{A}\right)$ relatif à une convention donnée du jeu, c'est-à-dire le rapport du nombre des séries possibles dans lesquelles cette convention est réalisée, au nombre total des séries possibles. Pour étudier le jeu de pile ou face ordinaire, (celui où la série est d'une partie et où un joueur parie pour pile l'autre pour face), nous allons donc définir une seconde convention du jeu c'est-à-dire *un second jeu* relatif aux *mêmes parties* de pile ou face. Dans ce second jeu la série est de q parties et la convention est de chercher le rapport, au nombre total 2^q des séries possibles, du nombre des séries possibles dans lesquelles le rapport $\frac{p}{q}$ a une certaine valeur donnée à l'avance.

Dans le jeu de pile ou face ordinaire, la probabilité subjective est de $\frac{1}{2}$; Bernouilli a établi la formule, *purement analytique*, qui représente la possibilité subjective du nouveau jeu défini par la condition que l'on comptera comme favorables toutes les séries de q coups dans lesquelles le $\frac{p}{q}$ diffère de $\frac{1}{2}$ d'une quantité inférieure en valeur absolue à un nombre ε donné à l'avance et aussi

petit qu'on le veut; en d'autres termes, on comptera comme favorables toutes les séries dans lesquelles $\left(\frac{p}{q} - \frac{1}{2}\right)$ est compris entre $\pm \varepsilon$.

Nous n'avons pas besoin de connaître la formule à laquelle est arrivé Bernouilli. Cette formule est purement analytique; sa valeur est indiscutable; appelons la, si vous voulez, $f(q, \varepsilon)$, pour montrer simplement qu'elle dépend de q et d'ε. Voici maintenant le côté intéressant de la chose. Cette fonction de q et d'ε tend vers 1 quand q augmente indéfiniment, quelque petit que soit ε.

Vous voyez aisément le stratagème. Pour un nombre *infini* de coups, la fonction en question sera égale à un; or quand la probabilité subjective est égale à 1, la *probabilité objective* est aussi égale à 1. Donc, pour un nombre infini de coups TOUTES les séries de q coups (et en particulier notre série unique, notre série expérimentale) auront *effectivement* $\left(\frac{p}{q}\right)$ aussi voisin de $\frac{1}{2}$ que nous le voudrons. Nons en déduisons qu'une série expérimentale *quelconque*, du jeu ordinaire de pile ou face, aura effectivement, pourvu qu'elle soit prolongée assez longtemps, une probabilité aussi voisine que nous voudrons de $\frac{1}{2}$. Et ainsi, nous avons conclu de la probabilité subjective à la propriété objective, par un simple artifice analytique, *et sans faire intervenir aucunement la manière dont nous jouons effectivement les parties consécutives*. Or il est bien évident que, dans de telles conditions, notre conclusion est erronée; je puis jouer le jeu en posant toujours la pièce de manière qu'elle montre le côté pile, et alors, quel que soit le nombre des parties jouées, la probabilité objective sera toujours 1 et non $\frac{1}{2}$.

C'est que notre raisonnement ne serait valable que si q était réellement infini. Le passage de la probabilité subjective à la probabilité objective n'est légitime que si la probabilité subjective est *rigoureusement* égale à zéro ou à 1. Or elle ne l'est *jamais* dans le cas que nous étudions, si grand que soit q; il y a toujours en particulier une série possible dans laquelle il n'y a que des piles, et n'y eût-il que celle-là, du moment qu'elle est possible, notre raisonnement est en défaut.

Voyons en détail à quoi revient le stratagème de Bernouilli.

Je fais le tableau des séries pour $q = 2$. Il y a une série où $\frac{p}{q} = 1$, il y en a une ou $\frac{p}{q} =$ zéro et deux ou $\frac{p}{q} = \frac{1}{2}$.

Pour $q = 4$, il y a une série où $\frac{p}{q} = 1$, une où $\frac{p}{q} =$ zéro 4 où $\frac{p}{q} = \frac{1}{4}$ 4 où $\frac{p}{q} = \frac{3}{4}$ et où $\frac{p}{q} = \frac{1}{2}$.

Pour $q = 6$, il y a une série où $\frac{p}{q} = 1$, une ou $\frac{p}{q} = 0$; 6 où $\frac{p}{q} = \frac{1}{6}$, et 6 où $\frac{p}{q} = \frac{5}{6}$; 15 où $\frac{p}{q} = \frac{1}{3}$ et 15 où $\frac{p}{q} = \frac{2}{3}$; 20 enfin où $\frac{p}{q} = \frac{1}{2}$.

Pour $q = 8$, il y a toujours les 2 séries uniques où $\frac{p}{p}$ vaut 1 et 0; 2 groupes de 8 séries où $\frac{p}{q}$ vaut $\frac{1}{8}$ ou $\frac{7}{8}$; 2 groupes de 28 séries où $\frac{p}{q}$ vaut $\frac{1}{4}$ ou $\frac{3}{4}$; 2 groupes de 56 séries où $\frac{p}{q}$ vaut $\frac{3}{8}$ et $\frac{5}{8}$, et enfin un groupe de 70 séries où $\frac{p}{q}$ vaut $\frac{1}{2}$.

Je m'excuse de cette longue énumération; elle est indispensable.

Recherchons par exemple, dans chacun de ces tableaux, combien il y a de séries dont le $\left(\frac{p}{q}\right)$ est compris entre $\left(\frac{1}{2} + \frac{1}{4}\right)$ et $\left(\frac{1}{2} - \frac{1}{4}\right)$ Pour $q = 2$, il y a, sur 4 séries possibles, 2 séries remplissant la condition; pour $q = 4$, il y a sur 16 séries possibles, 14 séries remplissant la condition. Pour $q = 6$, il y a, sur 64 séries possibles, 50 séries remplissant la condition; pour $q = 8$, il y a sur 256 séries possibles, 238 séries remplissant la condition, alors qu'il n'y en a que 18 qui ne le remplissent pas.

En continuant à faire les tableaux pour les valeurs croissantes de q, on remarquerait que les séries se massent de plus en plus dans la région où le $\frac{p}{q}$ est compris entre $\left(\frac{1}{2} + \frac{1}{4}\right)$ et $\left(\frac{1}{2} - \frac{1}{4}\right)$, et que leur nombre croît très vite dans cette région par rapport au nombre des séries extérieures à cette région.

Nous avons pris $\varepsilon = \frac{1}{4}$. Pour une valeur plus petite de ε, nous remarquerions de même que, à partir d'une certaine valeur de q,

les séries se massent de plus en plus dans la région où le $\frac{p}{q}$ est compris entre $\left(\frac{1}{2}+\varepsilon\right)$ et $\left(\frac{1}{2}-\varepsilon\right)$. Et ceci sera vrai, si petit que soit ε, pour une valeur suffisante de q. *Voilà uniquement ce que nous apprend la formule de Bernouilli* Etant donné un nombre ε aussi petit que l'on veut, on peut toujours trouver un nombre Q, tel que, à partir du moment où q aura dépassé cette valeur Q, le nombre des séries contenues dans la région du tableau où $\frac{p}{q}$ est compris entre $\left(\frac{1}{2}+\varepsilon\right)$ et $\left(\frac{1}{2}-\varepsilon\right)$, soit plus grand que le nombre des séries extérieures à cette région. Et à partir de ce moment, le nombre des séries remplissant la condition : $\left(\frac{1}{2}-\varepsilon<\frac{p}{q}<\frac{1}{2}+\varepsilon\right)$ croîtra *beaucoup plus vite* que le nombre des séries pour lesquelles cette condition n'est pas remplie. De sorte que l'on pourra toujours trouver une valeur de q assez grande pour que le nombre des séries de la seconde catégorie soit *insignifiant* par rapport aux nombre des séries de la première,

Ce résultat est purement analytique. Peut-on passer réellement, sans faire intervenir aucune considération étrangère aux mathématiques, de ce résultat analytique à une conclusion expérimentale? Évidemment non. Si Bernouilli avait cru le faire, il aurait été lui-même dupe de son stratagème; il ne l'a sûrement pas été.

Quand on a joué un nombre très grand n de parties de pile ou face, on a obtenu UNE série de n coups. Il y a 2 séries possibles, et la série obtenue est sûrement l'une de ces 2^n séries. Tant que nous n'avons pas fait intervenir dans nos raisonnements la manière dont se jouent effectivement les parties, nous ne pouvons rien dire de plus. Il va falloir définir la méthode physique suivie pour exécuter chaque partie. Définissons-là comme on le fait ordinairement, comme nous l'avons fait plus haut. Nous devons être, chaque fois, dans l'ignorance absolue du résultat qu'amènera la partie; il faut qu'il n'y ait aucune loi à tirer de la succession des coups. Nous voilà obligés de recourir au sens commun; les mathématiques ne nous suffisent plus. L'analyse nous a appris que, sur 2^n séries possibles de n coups, il y en a un *très grand* nombre dans lesquelles le $\frac{p}{q}$ est voisin de $\frac{1}{2}$, et un nombre relativement *beaucoup* moindre

dans lesquelles le $\frac{p}{q}$ est éloigné de $\frac{1}{2}$; et à mesure que n augmente, le nombre des premières séries augmente *beaucoup* plus vite que celui des secondes, de telle manière que, comme je le disais précédemment, le nombre des secondes finit par devenir *insignifiant* par rapport à celui des premières. Voici maintenant le raisonnement de sens commun : La série que nous obtenons effectivement en jouant n coups est l'une des 2^n séries possibles; or, *d'après les conditions où nous nous sommes placés*, toutes ces séries sont ÉGALEMENT POSSIBLES, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune raison pour que la série effectivement obtenue par l'expérience soit l'une de ces séries plutôt que l'autre. Une première conclusion à tirer de ce raisonnement est que même une série où $\frac{p}{q}$ est relativement éloigné de $\frac{1}{2}$ PEUT se se réaliser effectivement si grand que soit n; dans aucun cas, on ne pourra affirmer que la loi des grands nombres est une loi inéluctable. Mais d'autre part, pour un nombre n très grand, le nombre des séries dans lesquelles l'écart du $\frac{p}{q}$ avec $\frac{1}{2}$ est assez petit (pour que nous y déclarions vérifiée la loi des grands nombres), sera, par exemple 100 000 fois plus grand que celui des séries où l'écart nous paraît intolérable. Nous aurons donc 100 000 groupes de séries où la loi est vérifiée et un seul groupe d'exception. Si nous jouons honnêtement une série de n coups, nous devrons par conséquent nous attendre à ce que la série obtenue soit comprise dans les cent mille groupes normaux, plutôt que dans le groupe exceptionnel. Il n'y a aucune raison pour prévoir que notre série fera partie de ce groupe exceptionnel; il est donc plus probable qu'elle fera partie des 100 000 groupes normaux. Et si elle se trouve par aventure, entrer dans l'exception, nous n'aurons pas à crier au miracle; nous dirons seulement que l'événement est extraordinaire. Si, dans une loterie où il y a 100 001 billets, Pierre prenait 1 billet et Paul 100 000, il ne serait pas impossible que Pierre gagnât le gros lot; mais ce serait extraordinaire.

Il y a quelques années, pendant qu'on construisait le caniveau souterrain du tramway électrique de la rue de Rennes, j'ai assisté à un fait de cet ordre. Sur la plate-forme du tramway en marche, le conducteur, me rendant la monnaie, laissa tomber une pièce de

deux sous; cette pièce traversa une fente unique percée dans le plancher, et tout juste grande comme une fente de tirelire. Le conducteur fit arrêter et descendit chercher sa pièce de deux sous; elle avait rencontré, sur le sol, une fente à peu près de même dimension, percée dans une plaque de fonte, et avait pénétré dans l'égoût sous-jacent. La chose était possible puisqu'elle s'est produite, mais il est vraisemblable qu'elle ne se reproduira plus jamais.

En réalité nous constatons chaque jour des coïncidences aussi admirables, mais nous les constatons *après coup*. La loi des grands nombres nous apprend seulement qu'il serait insensé de s'y attendre, et de jouer sa fortune sur un tel accident. Voilà, à mon avis, à quoi se réduit cette loi des grands nombres. Des mathématiciens ont voulu y voir un simple « fait analytique ». Je n'accepte pas cette manière de voir. Le stratagème de Bernouilli, si on y regarde de près, nécessite *exactement le même* raisonnement de sens commun, que celui que nous avons fait tout à l'heure, sans nous servir de ce stratagème. Nous avions été amenés à dire dans le premier cas : Il n'y a aucune loi de la succession des coups, donc il n'y a pas de raison pour... etc. Avec le procédé de Bernouilli, nous disons de même : De 2^n séries *également* possibles, il y en a 100000 qui réalisent la condition A et une qui réalise la condition B; il n'y a aucune raison pour.... etc.

Les deux raisonnements se valent; celui de Bernouilli est peut-être plus frappant, mais il est beaucoup plus dangereux puisqu'il *dissimule* le point essentiel de la méthode; notre seul point de départ est que nous ne pouvons rien prévoir; la prétendue loi des grands nombres n'est que la traduction littérale de cette impossibilité. Comme c'est là ce que je veux établir dans cet article, je n'hésite pas à y revenir une fois de plus en changeant encore une fois la forme de mon raisonnement.

Je joue une série de 32 parties de pile ou face; j'obtiens une série de 32 coups et une seule. Or il y a plus de 15 millions de séries possibles de 32 coups. Il n'y a aucune raison pour que j'en obtienne une plutôt qu'une autre, et par conséquent, si j'avais choisi à l'avance la série que j'ai précisément obtenue, je n'aurais pas dû m'attendre à la voir réaliser. Je l'ai obtenue cependant, *mais je n'avais pas prévu le résultat.*

Or le théorème de Bernouilli nous amène à diviser le groupe de plus de 15 millions de séries possibles en deux parties extrêmement inégales; l'une de ces parties qui contiendra plus de 15 millions de séries, l'autre qui en contiendra seulement quelques centaines. Le premier groupe sera le groupe des coups quelconques, le second, le groupe des coups exceptionnels. Nous n'avons pas le droit de nous attendre d'avance à ce qu'une série effective de 32 coups coïncide avec l'une des séries exceptionnelles. Si par aventure, ce résultat se produisait, nous songerions à l'existence d'une loi et nous continuerions la série jusqu'à 64 coups par exemple *pour voir* si vraiment, il y a une loi. Pendant cette seconde série de 32 coups, nous aurions l'attitude d'un homme qui croit à une possibilité partielle de prévoir. Or il n'y a aucune possibilité de prévoir, et voilà uniquement à quoi se réduit la loi des grands nombres; à mesure que le nombre n augmentera, nous verrons ordinairement une série qui avait l'air de devoir être exceptionnelle prendre l'allure d'une série quelconque. Il me semble que, sous cette forme, on voit bien à quoi se réduit la prétendue loi des grands nombres : A MESURE QUE n AUGMENTE, IL FAUT S'ATTENDRE DE PLUS EN PLUS A CE QUE LA SÉRIE DE n COUPS SOIT UNE SÉRIE QUELCONQUE. On a eu idée d'appeler cela une loi parce que la définition de la série quelconque se ramène à une presque égalité entre le nombre des piles et des faces. C'est cette presque égalité que l'on prévoit quand on dit que la série de n coups sera vraisemblablement une série quelconque, parce qu'il y a infiniment plus de séries quelconques que de séries exceptionnelles, et que, d'autre part, comme AUCUNE LOI ne favorise une série par rapport à une autre, il serait bien étonnant qu'une série obtenue effectivement une fois et une seule, fit partie du petit groupe des séries exceptionnelles.

D'ailleurs, le même raisonnement de simple bon sens qui seul nous a permis de conclure, nous permettrait aussi d'avancer cette autre assertion, avec le même degré de vraisemblance. Si grand que soit n, si l'on joue effectivement, non pas une série de n coups, mais 2^n séries de n coups (ce qui, pour n très grand demanderait plusieurs vies humaines) on devra s'attendre à ce que les 2^n séries obtenues soient prises au hasard dans les 2^n séries possibles, *aussi bien dans les séries exceptionnelles que dans les autres*, car les séries exceptionnelles ne sont aucunement moins possibles que les séries

quelconques. Elles sont exceptionnelles seulement parce qu'elles sont MOINS NOMBREUSES.

*
* *

On s'étonnera peut-être que je noircisse tant de papier pour exposer des considérations qui n'enlèveront au calcul des probabilités aucune parcelle de sa valeur, du moins dans les cas où son usage est légitime. J'avais déjà longuement traité cette question d'une manière différente, par de simples raisonnements de sens commun, et sans faire allusion au théorème de Bernouilli. Depuis cette époque Borel a publié son beau livre des probabilités, dans lequel il a affirmé le danger de mes raisonnements de sens commun en les appelant des raisons de sentiment; M. Richard-Foy a repris à son compte le paradoxe de M. Poincaré disant que *le hasard obéit à des lois*. Je suis fait de telle manière que cette formule m'est intolérable. Le mot hasard et le mot loi me paraissent contradictoires l'un de l'autre, le premier signifiant impossibilité, le second possibilité de prévoir. Je devais donc rechercher quelle est la vraie signification de cette prétendue *loi du hasard*, et voir aussi par quel subterfuge, peut-être ignoré d'eux-mêmes, les mathématiciens sont arrivés à croire que la simple analyse mathématique peut conduire à une loi physique. J'ai un respect infini pour les mathématiques, l'outil le plus impeccable qu'ait créé le génie de l'homme, et je ne douterai jamais de la valeur d'un calcul fait par un mathématicien éprouvé. Mais si, consciemment ou inconsciemment, le mathématicien mêle à ses calculs des raisonnements de sens commun, je n'ai aucune raison de croire que son bon sens vaut mieux que le mien, et je me permets de discuter la valeur de ses arguments. Voici par exemple un raisonnement de sens commun que Borel a exposé à mon intention dans son ouvrage, pour me montrer précisément le danger des raisonnements de sens commun. Je vais résumer son raisonnement que le lecteur trouvera tout au long dans son livre (p. 19) :

Pierre joue avec Paul à pile ou face à un sou la partie. Pierre se retire du jeu chaque fois qu'il a gagné un sou. En reprenant le jeu n fois, il aura donc gagné sûrement n sous, n étant aussi grand qu'on le voudra, car il est pratiquemeut certain que, dans toute

partie, il arrive un moment où un joueur quelconque gagne un sou. Mais Paul serait de trop bonne composition s'il autorisait Pierre à faire Charlemagne indéfiniment. Au lieu de suspendre le jeu chaque fois qu'il a gagné un sou, il se contente donc de considérer que le jeu recommence à ce moment-là, et, de sou en sou, il y aura *des moments* [1] où son gain sera aussi grand qu'un nombre quelconque fixé à l'avance ; il jouera donc à coup sûr. Mais Paul peut faire le même raisonnement : « son gain est donc aussi illimité, à condition que l'on puisse jouer assez longtemps. » (*op. cit.* p. 20). Et l'auteur conclut : « Telle est la conséquence absurde à laquelle on aboutit : « chacun des joueurs réalise un gain qui croît proportionnellement au temps. » Une note de la page 19 montre que l'auteur attribue cette absurdité à ce que l'on a considéré comme sûr, pratiquement, d'arriver à un moment où un joueur donné gagne un sou, *tandis que ce n'est que presque sûr*. Or ce n'est pas du tout là qu'est l'erreur; elle est, à mon avis, dans le raisonnement même de Borel. Si vous voulez vous reporter aux raisonnements de sens commun dont j'ai accompagné, dans le présent article, la courbe figurative placée quelques pages plus haut, vous verrez bien qu'il y a en effet des moments où, au bout d'un assez grand nombre de coups, Pierre gagne n'importe combien, et D'AUTRES MOMENTS ou Paul gagne aussi n'importe combien. *Mais ce ne sont pas les mêmes moments* Si l'on arrête le jeu quand Pierre gagne n sous, Paul les perd au même moment ; cela est de toute évidence, et il est néanmoins pratiquement certain que, de loin en loi, la courbe coupera l'axe des x, ce qui fait que, de temps en temps, les gains et les pertes s'équilibreront ; mais entre les points où elle coupe l'axe des x, la courbe passe à certains moments par des *maxima* (gains de Pierre) et à *d'autres moments* par des *minima* (gains de Paul). J'ai fait remarquer cela à Borel ; nous avons même eu à ce sujet une longue correspondance de laquelle est résulté un erratum ajouté à la deuxième édition de la théorie des probabilités (p. VII); or cet erratum prouve simplement que l'auteur a persisté dans sa manière de voir, et qu'il attribue l'erreur cachée sous son prétendu paradoxe à ce que l'on considère comme *sûr* un équilibre à venir qui n'est que *probable*.

1. C'est moi qui fais remarquer que cela arrivera seulement à certains moments.

Les questions de probabilité diffèrent des problèmes ordinaires de mathématiques, en ce qu'il faut *toujours* y faire intervenir, à côté de développements analytiques, des raisonnements de sens commun; une fois établies les règles du calcul des probabilités subjectives, le rôle des mathématiciens est terminé; n'importe qui peut se servir de leurs formules. En particulier, les conclusions philosophiques que l'on peut tirer de l'étude des probabilités sont indépendantes des méthodes — impeccables, je le répète — par lesquelles on arrive au calcul de probabilités subjectives. A mon avis, il y a par exemple une distinction sérieuse à établir entre l'application du calcul des probabilités à l'étude *statistique* d'un très grand nombre de coups, et l'importance que certaines personnes veulent attribuer à ce même calcul pour la prévision du résultat d'un coup isolé.

Quand il s'agit d'un très grand nombre de coups, l'emploi du calcul des probabilités est absolument légitime, et ses résultats sont pratiquement aussi certains que les autres résultats de la physique mathématique. C'est ce qui a lieu par exemple pour les calculs de moyennes des actuaires et pour l'établissement de la loi de Mariotte dans la théorie cinétique des gaz. J'ai longuement exposé ces considérations ailleurs[1] : je n'y reviens pas; il suffit de se reporter à la numération que nous avons faite précédemment du nombre des séries quelconques par rapport aux séries exceptionnelles, pour comprendre que, sur 2^n séries, se produisant à la fois, l'effet du petit nombre des séries exceptionnelles disparaît fatalement sous la masse infiniment plus importante des séries quelconques. Dans la même étude, j'ai exprimé plusieurs fois l'idée que la probabilité d'un coup isolé est une notion qui ne rime à rien.

M. Richard-Foy prétend le contraire; je dois donc revenir une fois de plus sur cette question.

*
* *

« Si le théorème de Bernouilli, écrit M. Richard-Foy[2] nous renseigne sur un grand nombre de coups, pouvons-nous dire que nous sommes dans l'état d'ignorance absolue vis-à-vis d'un petit

1. V. *De l'homme à la Science*, *op. cit.*, p. 234.
2. *Op. cit.*, p. 393.

nombre de coups; ou, au contraire, le calcul des probabilités nous donne-t-il, même dans ces cas, quelques renseignements, et des renseignements de quelle valeur? Par exemple, je vais jouer à la loterie. Qu'est-ce que je veux dire lorsque j'affirme que j'ai 100 fois plus de *chances* de gagner que si je n'avais qu'un seul billet? Et pourquoi le raisonnement de M. le Dantec me choque-t-il lorsqu'il qualifie de « supériorité purement verbale » celle que je crois ainsi m'attribuer?

N'est-ce pas absurde de la payer, cette supériorité là, et de la payer en espèces sonnantes, si M. le Dantec a raison? »

Je vais précisément essayer de montrer que c'est absurde, et m'élever une fois de plus contre la coutume démoralisante des loteries. Mais je fais remarquer immédiatement que j'ai parlé de la probabilité *d'un coup isolé*, tandis que M. Richard-Foy raisonne sur « un petit nombre de coups ». Du moment qu'il y aura plus d'un coup, n'y en eût-il par exemple que 20 ou 30, nous rentrons plus ou moins dans la question de *probabilité statistique*; je m'en tiens à la question d'une loterie dans laquelle le gros lot seul intéresse. Je pourrais, puisqu'il s'agit d'une question expérimentale, rappeler les résultats des loteries des dernières années; les journaux s'occupent généralement du gagnant du gros lot et le plus souvent, si ma mémoire est fidèle, les gros lots de loteries sensationnelles ont été gagnés par des pauvres diables qui avaient un seul billet. Mais je préfère laisser de côté cet argument historique et m'en tenir à des raisonnements de sens commun.

« On appelle, dit Borel[1], *espérance* mathématique d'un joueur le produit de son gain possible par la probabilité[2] qu'il a de le réaliser. » Et le même auteur ajoute judicieusement, quelques lignes plus loin : « On voit que l'expression *espérance mathématique* doit être regardée comme un vocable unique, ayant un sens bien déterminé qu'on ne doit pas chercher à interpréter dans le sens usuel des deux termes *espérance* et *mathématique*. » Mais il eût bien mieux valu alors employer un autre vocable ne contenant pas de mots faisant image, car il ne manque pas de gens qui se sont ruinés pour avoir pris cette expression au pied de la lettre.

1. *Op. cit.*, p. 12.
2. Probabilité *subjective*, bien entendu; nous raisonnons ici *a priori*.

« On dit qu'un jeu est *équitable*, dit encore Borel, lorsque l'espérance mathématique du joueur est égale à sa mise; l'espérance mathématique d'une certaine somme peut donc être échangée contre cette somme, *dans le cas où l'on trouve un joueur disposé à accepter un certain jeu équitable.* » Ce dernier correctif fait passer le mot équitable qui est bien peu à sa place lorsqu'il s'agit de jeux de hasard. On pourrait dire, dans le langage courant, qu'un jeu est toujours équitable si ses conventions sont librement acceptées par les deux joueurs; Rabelais dirait que le jeu est alors équitable, parce que les deux partenaires commettent une folie égale en risquant leur patrimoine sur un coup de hasard, « ce qui est d'un fol! »

Je reprends la citation de M. Richard-Foy : « Supposons, pour fixer les idées, que j'aie à parier sur un coup de dés. Si on lance deux dés à la fois, la loi du jeu est que le point total 7 se trouve privilégié par rapport au point 2 par exemple : il y a une cause permanente, qui tend à amener 7 plutôt que 2. Chaque coup isolé apporte d'ailleurs ses circonstances particulières qui viennent se superposer à cette cause permanente, et peuvent ainsi en masquer les effets. Parier sur 2, c'est donc mettre volontairement la loi du jeu contre moi, et compter sur le hasard, sur les causes inconnues, pour me faire quand même gagner. *Il est plus scientifique* de ne pas compter sur le hasard, et de parier pour 7. Or qu'ai-je fait pour trouver ce résultat? J'ai calculé mes chances, j'ai étudié les probabilités subjectives. On a donc raison de calculer ses chances, même pour un coup isolé, à condition de ne pas s'illusionner et de se rappeler *qu'on ignore ce qui va se passer.* » (op. cit. pp. 353-394). Si M. Richard-Foy a écrit ces lignes, c'est qu'il leur a trouvé un sens; je ne suis pas fait comme lui, et je trouve qu'il y a contradiction dans les termes. Sur 36 combinaisons possibles deux à deux des 6 faces de deux dés, il y en a 6 dont la somme est 7 : il n'y en a qu'une dont la somme est 2. Si donc nous jouons *un grand nombre de coups de dés*, nous verrons se dessiner tôt ou tard une supériorité manifeste du nombre des coups 7 sur le nombre des coups 2. De cela nous pouvons donc parler *scientifiquement*, d'autant plus scientifiquement que le nombre des parties jouées sera plus grand. Mais pour un coup isolé, quoiqu'en pense M. Richard-Foy, il n'est pas plus scientifique de parier pour 7, puisque, il le dit lui-même avec

raison, *on ignore ce qui va se passer*. La seule attitude scientifique est, dans ces conditions, *de ne pas parier du tout*. C'est discréditer à plaisir le mot *science* que de l'employer dans des cas où toute science est impuissante. Borel fait une remarque amusante au sujet de l'espérance mathématique, en la définissant dans le cas où Paul doit recevoir mille francs, si deux parties consécutives de pile ou face amènent toutes deux pile. Son espérance mathématique est le produit du gain possible (1 000 francs) par la probabilité subjective $\left(\frac{1}{4}\right)$; c'est donc 250 francs. « Or, au sens vulgaire du mot, Paul a une certaine espérance de toucher 1000 francs; si cette espérance ne se réalise pas, il ne touchera rien du tout; en aucun cas il ne touchera 250 francs, montant de son espérance mathématique[1]. » Enseignez cela à des débutants, et vous leur enlèverez à tout jamais la confiance légitime que tout homme cultivé doit avoir dans la perfection de l'outil mathématique.

Je ne veux pas insister sur une discussion oiseuse et qui pourrait s'éterniser; ma seule idée en niant l'intérêt du mot probabilité appliqué à un coup isolé était d'obtenir qu'on réformât le langage dans lequel on expose ordinairement les questions de probabilité : « La valeur du mot *chances*, ai-je dit[2], n'est réelle que si l'on joue un grand nombre de coups. Il est donc au moins inutile d'exprimer la loi de probabilité relativement à un coup isolé, puisqu'on doit être obligé ensuite d'envisager un grand nombre de coups pour donner un sens à cette loi. En employant la méthode ordinaire qui consiste à définir d'abord la probabilité d'un coup isolé, on enlève aux débutants la confiance qu'ils doivent avoir dans la langue mathématique, et on fournit un aliment très dangereux à la folie des joueurs. Si j'avais, pour ma part, à enseigner le calcul des probabilités, je ne conserverais pas le vocabulaire adopté. Je ne commencerais pas par les jeux de hasard envisagés comme des jeux dans lesquels un joueur *parie* sur un coup ou sur une série de quelques coups. Le mot *parier*, le mot *chance*, seraient exclus de mon langage. Je définirais par exemple, comme plus haut, la manière dont on joue une *partie* de pile ou face, sans attacher d'importance particulière au résultat d'une partie. Je

1. Borel, *op. cit.*, p. 12.
2. *Op. cit.*, p. 238.

ferais la courbe des résultats, comme je l'ai proposé au cours de cet article, et j'envisagerais, au moyen du sens commun, et sans aucun appareil mathématique, les propriétés qu'impose à cette courbe l'impossibilité où nous nous trouvons de rien prévoir pour chacun des coups, la certitude où nous sommes qu'il n'y a aucune loi du jeu. J'ai montré précédemment les conclusions utiles que l'on peut tirer de cette manière de procéder.

Puis, je recommencerais l'exposé d'une autre manière, en faisant le tableau des séries possibles; je calculerais alors les formules des combinaisons sans prononcer le mot de probabilité; ce serait la partie analytique du travail. Elle est inattaquable. Je montrerais ensuite, par des artifices mathématiques, que les séries se massent autour d'une certaine moyenne; j'arriverais ainsi à la notion des séries exceptionnelles, et mes élèves ne croiraient pas que le fait, pour une série, *d'être quelconque,* implique l'existence de *lois du hasard.*

J'enseignerais ainsi tout ce qui est nécessaire pour les actuaires, pour la théorie cinétique des gaz, etc., sans avoir jamais prononcé le mot dangereux de *probabilité* ou de *chance*; j'appellerais volontiers cette partie des mathématiques : « le calcul des moyennes, dans le cas des phénomènes qui ne sont soumis à aucune loi ».

Cela fait, je jetterais un coup d'œil en arrière, et je mettrais mes élèves en garde contre l'ancienne manière d'exposer le calcul des probabilités. Je leur enseignerais en particulier que le calcul des moyennes, excellent quand il s'agit d'un très grand nombre de coups, d'autant meilleur que le nombre de coups est plus grand, n'a plus grand sens quand ce nombre de coups est restreint, et perd toute valeur quand il s'agit d'un coup isolé.

Et ainsi mes auditeurs n'éprouveraient pas l'angoisse scientifique de croire que le hasard obéit à des lois, et ne seraient pas tentés d'aller essayer des martingales à Monte-Carlo.

FÉLIX LE DANTEC.

LE MOINDRE EFFORT EN PSYCHOLOGIE

I

Il y a seize ans, M. G. Ferrero publiait ici même un article ayant pour titre. « L'inertie mentale et la loi du moindre effort » inspiré par la thèse de Lombroso sur la répugance d'une grande partie de l'humanité à toute innovation, ce qu'il appelle le misonéisme [1]. Son exposition ingénieuse et d'une simplicité élégante, mais qui est moins une étude qu'une brillante chevauchée à travers le sujet, suscita des critiques.

D'abord, un physicien qui est resté anonyme, lui reprocha son imprécision. Étudiées par Euler, Maupertuis, Lagrange, Helmholtz Hertz, Mach — pour ne citer que les noms principaux — les notions d'inertie et de loi du moindre effort ont en mécanique une signification bien déterminée, fixée par des définitions.

« Or, l'erreur fondamentale de M. Ferrero, dit notre physicien, est de confondre l'inertie mécanique et le sentiment psychophysiologique que l'on désigne vulgairement sous le nom d'inertie. C'est pourquoi il pense que l'énergie s'épuise et que le mouvement se perd... A prendre des termes scientifiques dans leur sens littéraire, par conséquent vague, on risque bien de ne faire que des métaphores » [2].

Plus tard, M. Gibson, se plaçant au point de vue strictement psychologique, publia un autre article. « La loi du moindre effort [3] » où, après avoir réitéré les critiques du physicien anonyme, il attaque Ferrero sur son principe fondamental. L'auteur italien professe « que l'impulsion à la vie psychique vient *toujours* du

1. *Revue philosophique*, 1894, t. I, p. 169. Réimprimé avec la polémique qui s'ensuivit dans son livre, *Lois psychologiques du symbolisme*, Paris, Alcan, 1895.
2. *Revue philosophique*, avril 1894 et *Ouvrage cité*, Appendice, p. 238.
3. Dans le périodique anglais, *Mind.*, n° d'octobre 1900, sous ce titre, « The principle of least action as a psychological Principle. »

dehors; elle n'a pas son origine en nous par une production automatique et spontanée ». Il soutient que le cerveau est dans un état d'inertie totale, s'il n'est pas excité par les impressions du monde extérieur. C'est, comme le fait observer Gibson, l'hypothèse de la table rase, sous une autre forme, appliquée aux mouvements. Mais cette hypothèse est fausse, en contradiction avec toute l'expérience; elle ne tient pas compte des conditions biologiques Tout organisme, même une amibe, a son irritabilité propre. Le mouvement précède la sensation. Il y a deux sortes de mouvements; les uns innés, hérités, comme les instincts; les autres non hérités, résultant de l'expérience. Les premiers précèdent l'expérience. En tous cas, il faut admettre la coopération de l'organisme et du monde extérieur; donc pas d'inertie absolue. Le postulat qui sert de base au travail de Ferrero est inacceptable.

Gibson a vu mieux que son prédécesseur la complexité du sujet et il le serre de plus près. Il constate que la tendance au moindre effort en psychologie, jugée par ses effets, a une valeur tantôt positive, tantôt négative et elle lui paraît se présenter sous trois formes principales : cas où l'effort est aussi faible que possible, c'est l'inertie; cas où la tendance à l'effort est très diminuée; elle facilite l'action comme dans l'habitude; cas où elle permet un maximum de résultats avec un minimum de peine; c'est la loi d'économie.

Malgré ces deux études, le sujet vaut la peine d'être repris. Ce qui nous y engage, c'est que, pour le moment, la psychologie générale incline plutôt vers l'étude des processus (psychologie fonctionnelle) que vers celle des éléments psychiques (psychologie structurale). Ajoutons que les recherches expérimentales très nombreuses poursuivies depuis une dizaine d'années sur ces formes vagues de la vie de l'esprit désignées sous le nom d'attitude (*Bewusstseinslage*) semblent dirigées dans le même sens[1] et la tendance au moindre effort nous semble aussi une attitude. Mais nous éviterons soigneusement l'expression consacrée de *loi* du moindre effort, ce terme *loi* nous paraissant à la fois inexact et ambitieux. S'il est justifiable, c'est dans un sens restreint que nous

1. On en trouvera un bon résumé dans le récent livre de Titchener, *Experimental Psychology of the Thought processes*, 1909, in-8°. Macmillan, New-York, ch. III et IV.

indiquerons en concluant. Il nous paraît très préférable d'admettre une *tendance* ou disposition au moindre effort.

Notre question est embarrassante à traiter, en raison de sa complexité et de ses aspects multiples. La tendance au moindre effort peut être totale ou partielle, permanente ou transitoire, nuisible à l'évolution individuelle et sociale, (c'est le cas le plus fréquent), quelquefois utile. Elle peut coexister avec une tendance contraire. Les questions posées quant à sa nature et à sa valeur ne comportent pas une réponse unique, mais des réponses.

Il nous faut donc commencer par une revue de ses principales manifestations individuelles et collectives; puis remonter à ses causes physiques et mentales : nous aurons ainsi essayé une *psychologie du repos*.

II.

Tous les faits qui vont être produits comme exemples appartiennent naturellement à la psychologie des mouvements, de l'action. On dit avec raison : pas d'intelligence sans sensibilité, pas de sensibilité sans mouvement. Ce dernier est la marque universelle de la vie et le fond de notre sujet. Toutefois, pour la commodité de l'exposition, nous pouvons établir une division artificielle entre l'activité motrice pure d'une part et l'activité intellectuelle d'autre part, entre l'agir et le connaître, pour étudier la disposition au moindre effort sous ces deux formes.

I. Commençons par l'affaiblissement de l'effort sous la forme purement motrice, à tous les degrés (vie organique, besoins, instincts, tendances supérieures, volonté).

L'état désigné sous les noms *d'apathie* et *d'inertie* [1] est la manifestation la plus complète de la tendance au moindre effort. Ceux qui se sont occupés des tempéraments et des caractères ont souvent décrit le type lymphatique ou flegmatique; qu'il suffise d'en rappeler les principaux traits.

Physiquement, il y a ralentissement des fonctions qui sont amorties par la prédominance du tissu conjonctif interstitiel, souvent du tissu adipeux, ralentissement du ton vital, affaiblissement

1. Inertie est prise ici, non au sens du physicien, mais pour désigner une répugnance extrême à toute activité.

de la circulation sanguine, accroissement de la circulation lymphatique, insuffisance simultanée de la recette et de la dépense dans le double rapport de l'intensité et de la rapidité. L'organisme finit par se rapprocher du type végétatif.

Psychologiquement, les impulsions sont sans énergie, d'où indolence et indifférence. Le cerveau mal conformé ou anémié n'est pas propre à l'effort, d'où tendance vers l'habitude qui économise l'attention et les mouvements.

Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que les apathiques ou inertes résument tout notre sujet, mais ils ont l'avantage d'être une manifestation générale et permanente de la tendance au moindre effort par suite, plus instructive et plus nette. Dans cette classe de ralentir deux états s'imposent dès l'abord comme types, par leurs caractères de stabilité et d'accaparement total de l'individu; la *paresse* et la *vieillesse*.

1° Les moralistes ont beaucoup écrit sur la paresse, mais en se bornant à l'étudier comme vice dans ses effets nuisibles à l'individu, à son entourage, à la société. Ils négligent ses causes ou l'attribuent simplement à un défaut de volonté que l'éducation peut guérir. Cette affirmation est très douteuse pour la plupart des cas. Le psychologue qui, lui, n'a pas à prendre l'attitude d'un juge devant un coupable, mais à expliquer, cherche ailleurs. Ceux qui, dans ces derniers temps, se sont occupés pratiquement de la pédagogie anormale ont rendu de grands services. Ils ont constaté que la paresse congénitale — la vraie — a pour cause la faiblesse organique et mentale : les paresseux *complets* « sont des asthéniques : ce qui règle tous leurs actes c'est la loi du moindre effort; ils sentent qu'ils sont capables de peu et ils se ménagent [1] ».

L'atonie générale se manifeste par les battements mous du cœur, par une pression artérielle basse, par les ralentissements dans l'activité des échanges. L'asthénique est né fatigué et a besoin de longs sommeils pour se reposer. L'impuissance cérébrale se traduit par une inactivité profonde de toutes les fonctions psychiques; l'attention ne peut ni se concentrer, ni se maintenir, ni agir, à

1. Dr Philippe et Dr B. Boncour, *Les anomalies mentales chez les écoliers*, p. 54. A. Binet, *Les idées modernes sur les enfants*. Dr Maurice de Fleury, *L'âme et le corps de l'enfant*.

cause de la fatigue, de l'épuisement rapide. Il y a fuite de l'effort même pour le plaisir.

Outre la disposition générale à l'inaction, il y a les paresses *partielles*, moins importantes pour notre sujet. Ce sont des diminutifs. La tendance au moindre effort peut s'affirmer dans une seule direction : pour les exercices du corps, pour les études, pour un métier sans attrait, sous la forme du parasitisme social, etc. Nous y reviendrons en traitant des causes.

2° L'inertie du paresseux type est congénitale, celle du vieillard est acquise, mais l'une et l'autre ont beaucoup d'analogie et de caractères communs. La paresse est une vieillesse anticipée. La caractéristique générale de la vieillesse est anatomiquement l'atrophie des éléments supérieurs (tissu musculaire, nerveux) avec développement du tissu inférieur (conjonctif). Une partie des vaisseaux capillaires se détruit, réduisant ainsi l'afflux sanguin. Il y a diminution de poids et de volume du système nerveux central et périphérique, du poumon, du foie, des glandes lymphatiques (Merckel, Metchnikoff), la musculature flasque ne permet plus de maintenir le corps droit et ferme; les mouvements sont lents et sans précision. Pour le cerveau, la diminution des échanges, les modifications chimiques et surtout la prolifération du tissu conjonctif ont pour effets une dégénérescence des cellules dont le noyau s'emplit de pigment.

Par suite apparaissent les déchéances psychiques bien connues : affaiblissement de la mémoire, asservissement aux habitudes, incrustation dans la routine, inaptitude à combiner et à accepter des idées nouvelles, soumission de la volonté au joug d'autrui, elle ne peut s'affirmer et devenir une réalité. La vie affective se rétrécit. La plupart des sentiments s'effacent ou s'éteignent. Seul l'instinct égoïste de la conservation et le sentiment religieux qui n'en est qu'une forme — la préoccupation du salut — reste tenace[1]. Par l'effet de cette décadence émotionnelle, l'imagination s'appauvrit parce qu'il faut renoncer « au long espoir et aux vastes pensées »; le champ de l'avenir est trop restreint pour qu'on puisse le peupler de rêves lointains.

On peut soutenir également que l'on tend au moindre effort

1. Pour plus de détails voir notre *Psychologie des sentiments*, chapitre dernier, *La dissolution*.

parce qu'on est vieux, et qu'on est vieux parce que l'on tend au moindre effort. Même remarque pour la paresse. Ces deux états sont des *régressions*. Cette conclusion est de toute évidence. Si je l'énonce, en passant, c'est qu'elle n'est pas sans importance pour apprécier les doctrines religieuse et philosophique qui ont placé leur idéal dans le repos. Nous les retrouverons plus tard.

II. Passons de l'action à la connaissance. Le fait capital à noter, c'est la tendance au moindre effort dans *l'attention*. Le mécanisme de l'attention est-il tout entier moteur? Je ne me lancerai pas dans une discussion sur ce sujet, l'ayant traité ailleurs [1]. Au reste — et cela nous suffit — le rôle fondamental des mouvements est admis à des degrés divers par tous les psychologues et affirmé par l'expérience. Ainsi, quand nous regardons fixement un objet, l'attention exige la position fixe du corps, l'accommodation et la convergence des yeux, l'arrêt ou l'interruption momentanée de la respiration, des mouvements circulatoires qui déterminent un plus grand afflux de sang aux parties du cerveau qui sont en activité.

Si l'attention agit spontanément, il n'y a ni effort ni fatigue ; mais si elle doit par un acte de volonté se concentrer sur un objet déterminé, se maintenir, lutter contre les représentations étrangères, l'effort et la fatigue apparaissent vite. Indépendamment des conditions physiologiques qui la limitent et lui refusent une prolongation indéfinie, il est certain que dans l'immense majorité de l'espèce humaine l'attention *non spontanée* est une attitude fatigante et qu'elle évite le plus possible, tendant ainsi vers le moindre effort.

Comme l'attention peut s'appliquer à toutes les formes de notre connaissance de la plus basse à la plus haute, de la simple sensation aux combinaisons complexes et abstruses, on voit que ses fléchissements permettent à la tendance au moindre effort de pénétrer dans la sphère intellectuelle tout entière.

Outre cette forme d'inertie mentale qui pourrait suffire en raison de sa généralité, mentionnons rapidement quelques autres de moindre portée, mais très fréquentes.

La prédominance chez beaucoup de gens de *l'association par*

1. *Psychologie de l'attention.* Pour la critique des récentes théories, voir Pillsbury, *L'Attention*, Paris, 1908 et Titchener, *Psychology of Feeling and attention*, New-York, 1908.

contiguité, la plus simple, la plus élémentaire qui se fait d'elle même, automatiquement.

La répugnance à *l'innovation* à cause de l'effort nécessaire pour créer ou même pour accepter. Nous en ferons ressortir plus loin l'importance sociale.

Dans les opérations logiques, la préférenee pour les jugements, les raisonnements par *analogie* qui dispensent de tout travail critique et satisfont beaucoup d'esprits à peu de frais.

*
* *

Il convient maintenant d'examiner une question ambiguë qui d'après ce que certains auteurs disent ou laissent entendre, induirait à voir la tendance au moindre effort sous un nouveau jour : comme un facteur important de notre développement intellectuel. En regardant de plus près, on s'apercevra que l'on a confondu deux faits très différents : la tendance à la paresse et la tendance à l'économie.

L'abstraction et la généralisation sont nos moyens de *simplifier*, l'une par l'analyse, l'autre en groupant et en fixant par un signe une pluralité de phénomènes ramenés à une unité. Leur rôle, grand dans la vie ordinaire, est capital dans la constitution des sciences. Or puisqu'elles sont une simplification, elles sont aussi un allégement de travail pour l'esprit; *elles économisent l'effort*.

Le principe d'économie est considéré par Mach et par Avenarius comme le principe d'unité de la conscience scientifique, servant pour découvrir, pour systématiser. Le principe de continuité, dit Mach, qui pénètre toutes les recherches modernes, prescrit un mode de conception qui conduit au plus haut degré à l'économie de la pensée. La diffférence est grande entre compter à l'aide de cailloux ou avec des signes « La mathématique n'est qu'un moyen économique pour compter. En physique, l'expérience est disposée dans un ordre économique. » Mach donne la *Mécanique* de Lagrange comme un merveilleux exemple d'économie, parce qu'il déduit la science de l'application continue d'un unique principe. — Avenarius soutient aussi que le principe de la moindre dépense de force est le guide en philosophie, en raison de la nature conceptuelle de cette discipline.

Cette tendance à l'économie est une nécessité imposée par la nature humaine : faiblesse de la mémoire, brièveté de la vie. Des déclarations analogues abondent chez les savants contemporains. Il en ressort une impression générale de moindre effort, profitable à l'individu et à la société parce qu'il est commodité, économie. Ceux qui connaissent l'histoire des doctrines savent que cette disposition de l'esprit est désignée depuis longtemps sous le nom de loi d'économie (*lex parcimoniae*).

Est-elle étrangère à notre sujet et en désaccord avec la tendance au moindre effort décrite ci-dessus avec des exemples? Nullement. Entre les deux, il y a un fond commun et identite de nature. On pourrait se risquer à dire que la tendance au moindre effort est un genre dont la loi d'économie est une espèce ou une variété. Ce qui les différencie, c'est ceci : La tendance au moindre effort en général a sa fin en elle-même, son idéal est le repos et ses résultats sont négatifs; la loi d'économie est un moyen pour la simplification du travail et ses résultats sont positifs.

Il convient de remarquer que cette loi d'économie qui est au fond de la pensée abstraite n'est pas sans inconvénients. On en a un peu exagéré la portée. Il y a de l'économie partout, dit Gibson (*art. cité*); c'est établi, mais non qu'elle est l'élément dominateur. « L'effort de la pensée scientifique n'est pas vers l'économie, mais vers la méthode, la fidélité au fait, la précision; l'effort pour penser profondément et clairement conduit à l'économie. »

« Nous sommes habitués, dit Nordau, à vanter le don de l'abstraction comme un privilège de la pensée humaine et à le placer très haut. Ceci est très probablement une erreur que la philosophie commet depuis des siècles et dont il faut avoir le courage de s'affranchir. L'abstraction constitue l'opération la plus délicate et la moins sûre du cerveau. En réalité, les phénomènes se passent dans le temps et dans l'espace, sans qu'il y en ait jamais deux qui présentent une identité complète. Mais notre perception s'habitue à négliger les différences moins sensibles et à ne s'attarder qu'aux ressemblances saillantes qui ne sont pas toujours les caractères les plus importants.

L'abstraction résulte ainsi d'une sélection opérée parmi les éléments du phénomène dont quelques-uns sont retenus, d'autres

négligés; elle est une interprétation et suppose ainsi une opération préexistante, un jugement de valeur sur ce qui est important et sur ce qui ne l'est pas dans un phénomène et arrangent la perception d'après des besoins subjectifs qui la faussent, la déforment et constituent de ce fait une source d'erreur. La pensée abstraite est une nécessité biologique, parce qu'elle épargne beaucoup de travail difficile; mais cet avantage n'est obtenu qu'au prix de grands préjudices. La pensée abstraite est certainement commode puisqu'elle dispense de l'effort qu'exige l'attention concentrée au cours de l'observation et de la compréhension de la réalité, mais elle perd en certitude ce qu'elle gagne en facilité. Elle s'écarte trop facilement du phénomène concret, le seul qui soit objectivement vrai et crée dans la conscience une illusion subjective au lieu d'une connaissance. La faculté d'abstraire, acquise par l'homme a été une arme à deux tranchants »[1]

Nous pouvons *imaginer* un mode de connaissance (dont la conscience humaine est totalement incapable en raison de sa constitution) qui se représenterait tous les événements grands et petits dans leurs rapports multiples, — analogue à l'omniscience que les théologiens attribuent à Dieu. Cette forme de pensée, étrangère, par définition, à tout procédé d'abstraction, serait incontestablement supérieure à la nôtre. Sans insister sur cette fiction et pour rester dans l'expérience humaine, si aux esprits abstraits (mathématiciens, métaphysiciens, etc)., on compare les esprits concrets (les observateurs, les peintres, les gens d'affaire et en général les esprits dits « positifs »), on verra qu'il n'y a aucune raison — sinon des préjugés philosophiques — pour déclarer que les derniers sont inférieurs. Le médecin qui traite tous ses malades d'après des préceptes généraux, négligeant les variétés individuelles; le maître qui applique la même pédagogie à tous ses élèves, sans tenir compte du tempérament et du caractère, agissent *in abstracto*, dans le sens du moindre effort, de la simplification; mais dès que le savoir est appliqué à l'action, à la pratique, la simplification devient souvent une source d'échecs.

1. *Le sens de l'histoire*, trad. Jankélévitch., p. 283 et suiv.

*
* *

Restreignant volontairement cette étude aux manifestations normales de la tendance au moindre effort, je m'abstiendrai de toute incursion dans la pathologie, omettant les aboulies, la mélancolie passive, les états de stupeur, la démence, etc.

Toutefois, entre le sain et le morbide, il y a une zone intermédiaire où l'on peut découvrir quelques exemples typiques de l'aversion invincible pour l'effort. Ces faits qui sont un grossissement des formes normales, nous aideront plus tard à déterminer les causes. Ils se rencontrent surtout chez les « psychasténiques. »

Ce qu'on observe chez eux, c'est (indépendamment de l'irrésolution) une indolence, une mollesse générale qui datent de l'enfance et ont grandi avec les années. Quelques-uns s'adressent des injures, sans réussir à surmonter leur inertie. La lenteur des actes est telle qu'il faut des heures pour conduire à leur fin les occupations les plus simples de la vie : beaucoup laissent tout inachevé. Si faibles que soient leurs efforts physiques et moraux, ils s'imaginent qu'ils sont « énormes »; ils se plaignent d'une fatigue et d'un « épuisement horrible ».

Une femme de quarante six ans qui dit « qu'un manteau de fatigue tombe sur elle », ne peut suivre une idée; son attention ne se fixe plus; il lui faut un grand effort pour faire une addition et « tout papillotte devant elle ».

Beaucoup ont pour idéal de rester immobiles pendant des heures, assis dans un coin, ou dans leur lit sans rien faire, sans occupations, isolés, refusant tous les visiteurs.

Notons aussi l'aversion pour toute nouveauté. « Tout ce qui est nouveau me fait peur » disait à P. Janet l'une de ses malades, « sans se rendre compte qu'elle donnait la définition du misonéisme » [1]

III

Continuons sous une autre forme notre revue des procédés qui, inconsciemment ou avec conscience, visent à la diminution de

1. Pour plus de détails, voir Pierre Janet, *Obsessions et psychasthénie*, t. I, p. 335 et suiv.

l'effort. La psychologie sociale est une source très riche d'informations. De plus, elle nous fixe sur l'attitude de l'humanité moyenne et nous permettra plus tard d'apprécier la valeur de la « loi » du moindre effort. Elle révèle la disposition ordinaire des masses.

Les nombreux auteurs qui ont étudié la psychologie collective (Tarde, Le Bon, Sighele, etc)., se sont limités aux tendances *impulsives*, bonnes ou mauvaises, utiles et nuisibles qui fermentent dans les révolutions, les émeutes, les assemblées délibérantes et même les simples groupes de hasard et qui se manifestent spontanément par la sympathie, la violence, l'enthousiasme, l'entraînement, etc. A certains égards, nous poursuivons un but contraire. Nous demandons à la psychologie collective de mettre en relief la tendance à *l'inaction ou au minimum d'action* dans les multiples fonctions qui constituent la vie sociale : langues, mœurs et vie journalière, institutions politiques, croyances religieuses, les sciences et les arts.

Interrogeons d'abord la *linguistique*. « Un exemple concret du principe de diminution de l'effort permet de comprendre l'évolution des formes du langage parlé. Dans toutes les langues qui se sont développées, il y a eu un processus constant d'élaboration et d'élimination ; les terminaisons et autres parties accessoires des mots ont graduellement disparu et le reste a subi un travail qui les rendait plus maniables ou plus agréables : Comme toute forme d'effort ou d'activité motrice, celle du langage montre une tendance constante à être plus aisée et plus efficace. » Il est probable que le plaisir ressenti par la coopération harmonieuse des muscles de la phonation et le désagrément produit par des combinaisons musculaires difficiles, agissent comme guides dans la direction de l'effort. On a quelquefois considéré ce processus comme purement physiologique ; à mon avis, c'est ignorer les influences psychiques de l'agrément et du désagrément »[1].

Cette tendance au moindre effort, désignée par Max Müller sous le nom de loi de l'altération phonétique, a été étudiée par les linguistes avec un copieux appareil d'exemples que nous ne pouvons relater ici. Ainsi les lettres latines en passant dans le

1. Gibson, *article cité*, p. 189.

français tendent à s'affaiblir; le *c* rude des Romains devient *ç*, le *p* devient *v*, *adripare* se change en *arriver*, *putrere* en pourrir, etc[1].

Plus que tout autre, Whitney a insisté sur ce point. « La grande tendance cachée sous un nombre infini de faits en apparence hétérogènes, est la disposition à se défaire de toutes les parties des mots qui peuvent être élaguées sans nuire au sens et à disposer les parties restantes de la façon la plus commode. La linguistique ne saurait mettre en lumière une loi plus fondamentale que celle-ci et d'une aussi grande importance. C'est là le grand courant qui parcourt le langage universel et en remue tous les éléments dans une direction donnée. Il n'y a aucun mal à cela, à moins qu'on ne perde plus qu'on ne gagne par ces tentatives d'économie. En ce cas, cela devient de la paresse plus que de l'économie. Les effets de cette tendance manifestée dans le langage sont de deux sortes : l'économie véritable et la prodigalité paresseuse, car elle agit sans réflexion et arrive aux résultats sans les prévoir. Le caractère de la tendance est très reconnaissable dans les abréviations de mots. Cela suffit pour expliquer la contraction graduelle de la forme qui s'est produite sans toute les langues et il est très facile de voir que cela vise la simplification de l'effort »[2].

Sayce, en exposant longuement les causes qui déterminent le changement constant des langues, met de même en première ligne le principe du moindre effort, qu'il appelle d'un terme assez cru : le principe de paresse (*Laziness*). Cette disposition à la commodité et à l'économie dans le changement de sens de mots se produit par deux procédés principaux : 1° Restriction de la signification générale à une signification particulière : πρεσβῦς (ancien) devient *prêtre*, ἐπισκόπος (inspecteur) devient *évêque*. 2° Extension des applications d'un mot en raison de vagues analogies : *Caput*, c'est la tête au sens morphologique; on l'applique à une armée, à une classe, aux sections d'un livre (chapitre) et à beaucoup d'autres choses[3].

1. Baudry, *Grammaire comparée*, p. 85-86, Brachet, *Dictionnaire étymologique*, Introduction.
2. Whitney, *La Science du langage*, ch. v.
3. Sayce, *Principes de philologie comparée*, trad. franç., ch. I, p. 25. Darmesteter, *La Vie des mots*, I, ch. II. Actuellement, la disposition à abréger est de plus en plus fréquente. Ex. : *auto*, *vélo*, *métro*, etc. Remarquons en passant que, à côté de cette tendance à la paresse linguistique qui ne créa rien, il y a

*
* *

Il a été facile en un exposé très sommaire de montrer l'influence sur la vie des langues du penchant de l'homme vers la paresse ou l'économie. Les faits sont simples, — mots et syntaxe —; ils permettent la clarté, la précision, la brièveté.

Il n'en est pas ainsi pour les mœurs, lois, institutions, pour tout ce qui constitue la vie sociale, privée ou publique. On ne peut entrer dans des détails qui seraient sans fin. Au reste, je pense que nul n'est porté à douter de cette disposition, profonde, souvent cachée qui pénètre partout et a pour effet la stagnation. C'est le misonéisme.

Cette disposition de l'esprit est complexe. Elle résulte d'une répugnance à l'effort et d'un défaut de plasticité. Toute innovation suppose trois moments; une rupture d'habitude, une adaptation nouvelle, la consolidation d'une autre habitude. Elle est rare dans la jeunesse qui est plastique et dont la débordante activité s'adapte aisément, sans effort. Plus tard, on devient réfractaire. La volonté de l'homme moyen est d'une vigueur et d'une persévérance médiocres; son attention se fatigue vite. Il n'a pas tort de redouter les nouveautés; elles exigent un effort au-dessus de ses forces. Parfois, il supportera de grands inconvénients, même des souffrances aïgues auxquelles il s'est habitué peu à peu plutôt que de risquer l'effort nécessaire pour s'arracher à l'habitude et à améliorer sa situation. On a fait remarquer avec justesse que ce misonéisme a des raisons biologiques, parce qu'il est, même chez l'homme normal, une forme de l'instinct de protection.

Le misonéisme complet est rare en pratique, à cause des nécessités de la vie qui imposent le changement. La tendance au moindre effort se manifeste plutôt sous la forme de petites secousses. Cette expression est de Ferrero qui a mis ce fait en relief par de nombreux exemples pris dans l'histoire.

« L'évolution sociologique tout entière, dit-il, prouve merveilleusement que la loi du moindre effort règle l'activité psychique de l'homme. Toutes les institutions sociales, un peu complexes,

la tendance au néologisme qui agit en sens contraire sous la forme sèche et souvent gauche des termes scientifiques et techniques, sous la forme imagée des locutions populaires et surtout dans l'argot.

des peuples civilisés n'ont pas été créées d'une pièce et en une seule fois, mais par de nombreuses générations dont chacune a apporté ses petites innovations qui, toutes réunies, ont formé ces institutions complexes qui existent de nos jours. C'est donc une complexité très grande d'inventions simples dont chacune a coûté un effort très petit. Comment, par exemple, l'homme est-il arrivé à créer les ministères, l'une des institutions les plus compliquées de nos civilisations? A l'origine les plus hauts fonctionnaires de l'État, civils et militaires, n'étaient que des serviteurs attachés à la personne du roi, chargés de son service personnel..... Plus tard lorsque les affaires publiques devinrent trop nombreuses, ils adoptèrent le moyen pour lequel il fallait l'effort mental le plus petit; celui de confier cette charge à leurs serviteurs, c'est-à-dire aux personnes qu'ils avaient à leur disposition..... La complication des affaires augmentant, ces serviteurs chargés de missions spéciales, devinrent, par des transformations successives et graduelles, des ministres d'État chargés des fonctions publiques. »

« De même tout l'appareil judiciaire ne fut pas créé parce que subitement les hommes comprirent la nécessité d'un pouvoir coërcitif. Il sortit d'une idée bien plus simple. Le faible dépouillé par un plus fort, recourut aux chefs des tribus, en leur offrant des présents pour être vengé ou protégé; et cet expédient du faible suggéra peu à peu aux chefs l'idée de contraindre leurs sujets à soumettre les différends à leur jugement, surtout en vue des cadeaux qu'ils auraient à recevoir. Ainsi se développèrent petit à petit les institutions judiciaires, les tribunaux, les frais de justice.

« Dans nos sociétés bureaucratiques aucune idée ne paraît plus innée, plus élémentaire, que celle d'appointements; toutefois, l'histoire démontre qu'on n'est arrivé à cette idée complexe qu'en passant par une série d'idées plus simples. A l'origine, aucun fonctionnaire n'était payé, en sorte que pour vivre, ils employèrent un moyen plus simple que notre système compliqué d'administration. Ils cherchèrent à se faire offrir ces présents par ceux à qui leur travail était utile; ces présents originellement volontaires, devinrent peu à peu presque obligatoires et se transformèrent ensuite en une somme d'argent dont le payement était imposé par la loi

et cet usage finit par engendrer l'idée d'une rémunération fixe, directement payée par l'État.

« Tout cela nous démontre que lorsque les nécessités de l'existence le contraignent à faire travailler son cerveau, l'homme cherche toujours à accomplir l'effort le plus petit, à employer les procédés psychologiques qui lui coûtent la moindre fatigue. En somme, l'homme cherche à résoudre le problème de l'existence par les moyens qu'on peut trouver le plus promptement, sans beaucoup de travail, même si le remède est passager, même s'il complique le mal qu'il devait faire disparaître » [1].

Pour terminer, rappelons des faits si connus qu'il est inutile d'insister : l'hostilité des savants envers les doctrines ou théories qui contredisent celles de leur jeunesse; la répugnance à une esthétique nouvelle en poésie ou en musique, en architecture ou en peinture. La majorité est incapable d'un effort d'adaptation d'autant plus pénible qu'il faudrait pour eux devenir autres.

Il est curieux de noter que la tendance au moindre effort n'est pas étrangère aux religions. Généralement, entre deux cultes étrangers l'un à l'autre, le heurt est brusque, violent pour les fanatiques. Si on est enclin à la tolérance, on se livre à l'analogie. Quoique leur religion fut essentiellement nationale, la Grèce et surtout les Romains ont excellé dans ce genre, en identifiant leurs dieux avec ceux des autres nations : de l'Orient, de la Gaule, de la Germanie. Par un procédé simpliste, Zeus est identifié avec tous les dieux qui lancent la foudre, Aphrodite-Vénus avec toutes les déesses de la beauté ou de l'amour, et ainsi dans tous les cas où une assimilation grossière est possible.

Je n'ai pas la prétention de montrer sous tous ses aspects la fuite de l'effort dans la vie humaine; mais il m'a semblé qu'une formule générale est trop vide et qu'un rappel des faits montre mieux combien elle est envahissante et se glisse partout sans qu'on y prenne garde. « La plupart des hommes, dit H. Spencer, ne travaille que parce qu'elle y est contrainte par la nécessité. Il y a des classes sociales entières qui ne cherchent qu'à se soustraire à la loi du travail : les criminels, les vagabonds, les prostituées; le goût de l'oisiveté est même un caractère qu'on trouve dans toutes les

1. Ferrero, *art. cité*, p. 180.

formes de dégénérescence ; car l'amour du travail étant une des formations les plus récentes de l'évolution psychique, est aussi une des premières à disparaître » [1].

IV

Sous l'influence de la langue courante, on confond trop souvent l'activité et l'effort — deux états psychologiques très différents.

Il est donc important, avant d'aborder la détermination des causes de circonscrire notre sujet, de faire remarquer que la tendance au moindre effort n'est pas sans exception dans l'humanité et que les plus actifs sont ceux qui agissent avec le moins d'effort. Pour procéder avec clarté, je me hasarde, en négligeant les nuances, à répartir les hommes en trois catégories, suivant que la nature leur a départi la tendance à agir avec largesse ou avec économie ou avec parcimonie. Cette division grossière suffira à notre dessein.

La première catégorie est celle des *actifs supérieurs*. Leur surabondance de force peut se dépenser en exercices physiques et sports de tout genre, en intrigues, en inventions variées, en poursuite insatiable de l'argent, des honneurs, de la renommée. Ils ressemblent à des machines bien montées, toujours en mouvement et sans accroc. Entreprenants, hardis, audacieux, téméraires, ils paraissent inaccessibles à la fatigue; du moins ils se réparent promptement. Cette catégorie d'élite *est hors de notre sujet*, parce que l'aspiration au moindre effort lui est inconnue ou du moins ne se produit que rare et partielle.

La deuxième catégorie est celle de l'activité moyenne. Ceux-ci connaissent par de fréquentes expériences la fatigue, l'effort et le dérobement à l'effort. Leur capital d'énergie étant assez limité, ils sont forcés d'être économes. Ils sont l'objet principal de notre étude. C'est la majorité du genre humain.

La troisième catégorie est celle des « asthéniques » mentionnée plus haut. La répugnance à l'effort, la paresse, l'apathie, l'inertie sont extrêmes, sans atteindre pourtant l'extinction complète des vrais malades. Ces cas nous éclairent par leur excès.

Notre position étant clairement établie, nous devons rechercher

1. *Ibid.*, p. 177.

les *causes* de cette disposition générale de l'humanité. Elles sont physiologiques et psychologiques.

1° Les causes physiologiques sont les plus générales et probablement la condition de toutes les autres. Elles se ramènent à *une insuffisance dans la production ou la distribution de l'énergie.*

« L'homme idéal, a-ton-dit [1], serait un transformateur parfait; il fonctionnerait comme une pile réversible, c'est-à-dire qu'après avoir fonctionné à la décharge comme une pile ordinaire, il serait régénéré par un courant nerveux qui constitue la charge. Le corps humain, supposé parfait serait capable de fournir sous un minimum de poids et de volume la plus grande quantité de force motrice ». L'homme réel en est loin; chez lui, il y a des fuites et des pertes. L'énergie pénètre dans son organisme sous deux formes : l'une intérieure (les aliments); l'autre extérieure (les excitations sensorielles); mais son organisme ne transforme pas cette quantité d'énergie reçue en une quantité égale d'énergie libérée. On sait qu'à l'état normal, les énergies efficientes circulent dans le sang, sont mises en réserve dans les tissus et constituent la plus grande part des énergies organiques. Elles sont le produit d'un mécanisme physiologique que nous n'avons pas à étudier. Les processus physico-chimiques entretiennent cet état de tension, de contraction automatique qu'on appelle le *tonus* musculaire qui est d'ailleurs sous la dépendance des centres nerveux moteurs de tous les degrés : médullaires, basilaires, (cervelet, noyau rouge), corticaux. Tout ce mécanisme agit suivant la constitution innée ou acquise de l'individu; il vaut ce qu'elle vaut. Il peut varier d'un léger affaiblissement dans la production ou la distribution de l'énergie jusqu'à la disparition presque totale de l'énergie potentielle.

« Tout dépend du terrain. Pour paraphraser un mot célèbre, on pourrait dire : L'homme s'agite et son hérédité le mène. Pourquoi certains cerveaux comme ceux de Gladstone et de Thiers peuvent-ils fournir pendant soixante ans une somme de travail considérable — et le plus énervant de tous, la besogne politique — sans jamais éprouver la moindre lassitude? Et pourquoi Darwin ne pouvait-il travailler plus de deux heures par jour, à la campagne, loin

1. Deschamps, *Les Maladies de l'énergie*, p. 281.

du bruit des villes? Les généraux et les soldats qui firent toutes les campagnes de la République et de l'Empire étaient également doués d'un système nerveux impeccable. Il est évident que les candidats à la neurasthénie restèrent en route »[1]

Remarquons en passant qu'il peut se produire une augmentation du *tonus* musculaire et vaso-moteur dans une région avec diminution dans une autre; ce qui n'est peut être pas sans rapport avec les apathies ou inerties partielles. La tendance au moindre effort a donc des rancunes dans les conditions physiologiques. Elle est l'effet d'une insuffisance dont elle dénote tous les degrés.

2° Parmi les causes psychologiques, la plus évidente sinon la plus importante est *l'aversion naturelle pour la peine ou la douleur*. L'état de conscience devient le facteur principal ou du moins parait tel : il est l'expression psychologique de la *fatigue*. Tout le monde se fatigue, même ceux que l'on qualifie d'infatigables; mais il y a des degrés. La fatigue peut être surtout physique ou surtout mentale, l'une n'existe pas sans l'autre.

Malgré des travaux nombreux et très connus, les conditions de la fatigue physique sont loin d'être déterminées scientifiquement. Pour les uns, son origine est périphérique; pour les autres, elle est centrale; il y a des physiologistes qui admettent les deux. Les changements chimiques dans l'organisme sont aussi diversement interprétés. Sans entrer dans des détails qui n'ont pas d'intérêt direct pour notre sujet, rappelons qu'on constate une usure des matériaux azotés et carbonés, des troubles dans les échanges, une intoxication par élimination insuffisante des déchets : toutes conditions d'une mauvaise énergétique. Hodge a montré qu'une cellule ganglionnaire excitée pendant six heures se rétrécit de près d'un cinquième, que le noyau et le nucléole changent de forme.

La fatigue mentale, toujours accompagnée de fatigue physique générale ou localisée se traduit par une sensation spéciale d'origine organique, par l'affaiblissement de l'attention, de la volonté, de la mémoire et des facultés intellectuelles. Au fond, la fatigue mentale n'est que l'expression psychique d'une fatigue physiologique; mais parce qu'elle est *connue*, elle devient une cause prépondérante dans la tendance au moindre effort. La conscience étant un instru-

1. Deschamps, *ouv. cité*, p. 85.

ment de sélection, ne choisit pas l'effort qui est la fatigue, qui est la douleur. Fidèle à son rôle ordinaire (il y a des exceptions) d'être l'indice d'une désorganisation, la douleur détourne de l'effort. Cependant il faut remarquer qu'elle n'est pas une cause primaire, du premier moment comme l'insuffisance d'énergie; elle est un second moment, supposant l'expérience acquise. Dans un cas, l'activité diminue par manque de force; dans l'autre cas, parce qu'en raison des conséquences prévues, on répugne à la provoquer.

3° Une cause primaire. — la plus importante peut-être des causes psychologiques — c'est *l'absence d'intérêt*. Ce mot emprunté à la psychologie populaire est vague et demande à être précisé. L'intérêt est un état complexe qui exige une analyse.

Il implique l'attention, mais n'est pas tout entier dans l'attention. Il y a beaucoup de cas où l'on est attentif, sans être intéressé. Il en est ainsi toutes les fois que l'attention au lieu de se produire spontanément est forcée, obligatoire; (celle du comptable qui aligne ses chiffres, de l'horloger qui étudie une montre, etc.).

Outre l'attention, l'intérêt exige un coefficient affectif qui n'est pas toujours agréable (quoique l'opinion commune semble l'admettre), mais souvent pénible. Une personne, un objet, un récit, une nouvelle peuvent nous captiver par le plaisir : un obstacle imprévu, les agissements d'un rival, le malheur d'autrui nous intéressent désagréablement. Toutefois, l'élément sentimental inclus dans l'état d'intérêt, doit être d'une intensité moyenne. Le choc émotionnel, la violence de la passion supplantent l'intérêt, en annihilant l'attention. Un drame, même fictif, s'il nous touche, suscite un état très différent de l'intérêt : larmes, terreur, désespoir, colère — et dont les conditions physiologiques sont tout autres.

C'est sans doute parce qu'il peut vivre seulement dans une zone tempérée que l'intérêt a été classé par divers psychologues parmi les sentiments intellectuels. Une meilleure raison c'est qu'il est intimement lié, au désir de connaître, à la curiosité puérile ou réfléchie : il oriente dans une direction, il fixe et maintient l'attention. — Au reste, l'importance du facteur intellectuel dans la genèse de l'intérêt n'est pas douteuse. En voici une preuve entre breucoup d'autres. Ordinairement, le nouveau, l'étrange nous captivent, mais on sait que les primitifs, mis pour la première fois

en contact avec les inventions de nos civilisations raffinées, restent indifférentes, ne s y intéressent pas ; parce qu'ils ne comprennent pas.

En résumé, l'état d'intérêt participe du connaître, du sentir et de l'agir. Telle est son analyse qualitative. Quant à la détermination quantitative de ces trois éléments, il serait chimérique d'y aspirer. Pourtant il semble qu'il est surtout affectif et moteur. Finalement si l'on descend jusqu'aux sources dernières de l'intérêt, on les trouve dans les instincts, tendances, dispositions qui constituent la nature active de l'homme, réagissant aux excitations qui leur sont adaptées spécifiquement.

L'état appelé d'intérêt n'est donc qu'un effet et l'absence d'intérêt résulte d'un affaiblissement général ou partiel des tendances motrices d'où la répugnance à l'effort. Faute d'énergie suffisante, les tendances restent impuissantes ou avortent, produisant l'inertie, l'atonie, l'apathie, formules diverses pour marquer les aspects divers d'un même état, — général dans la paresse franche, dans la faiblesse sénile, chez les asthéniques; — partiel, limité à une seule tendance si l'organisation ne fléchit que sur un point. La fuite de l'effort est la conscience de cette débilité organique.

Sous une autre forme, Baldwin me paraît soutenir la même opinion : « Les premières formes de l'intérêt, dit-il, correspondent pour une grande part aux besoins organiques, les premières déterminations dans la vie de l'enfant... Tout reste neutre pour lui, aussi longtemps que rien n'impressionne ses appétits, ses instincts, ses tendances natives, ses susceptibilités organiques. Mais aussitôt que quelque chose vient à le toucher, tout change. Immédiatement un élément de l'expérience se détourne du panorama indifférent qui se déroule autour de lui. Ce qui se produit semble être simplement un événement qui frappe l'esprit et par lequel un quelque chose se dégage du milieu d'indifférence et reçoit cette marque de valeur qui s'attache aux objets de l'intérêt » [1].

L'influence de l'intérêt, — positive ou négative, invitant à l'effort ou détournant de l'effort — est si grande que j'ajoute quelques remarques empruntées à un auteur qui a écrit de bonnes pages sur ce sujet [2] : « Évidemment, l'intérêt représente le côté spontané,

1. Baldwin, *Thought and Things.*, 2e partie, ch. III, § 1-2.
2. Angell, *Psychology*, New-York, 1904.

dynamique de notre constitution psychique. Le moi se reflète réellement dans ce qui l'intéresse. Il serait plus vrai de dire que les réactions affectives d'une personne révèlent ce qui l'intéresse que de dire, comme on le fait quelquefois que ses états affectifs *provoquent* en elle l'intérêt. Il a sa base dans notre moi, cet intérêt que nous ressentons pour ce qui est étrange. Ce n'est pas une chose absolument étrange que nous trouvons intéressante, mais une chose assez familière pour être en connexion vitale avec notre expérience passée et pourtant assez nouvelle pour être sentie comme un élargissement de cette expérience.

« Si nous considérons l'intérêt typique tel que nous le ressentons dans une recherche absorbante, dans le jeu, dans la poursuite d'une affaire aventureuse, nous reconnaissons clairement que quels que soient les états affectifs qu'il suscite, il appartient surtout aux processus actifs (*conative*) de la vie mentale. De sa nature, il exprime le moi. »

4° Une dernière cause, demi-physiologique, demi-psychologique est *l'influence de l'habitude*. L'habitude est une puissance organisatrice de premier ordre, mais par incrustation elle transforme peu à peu l'activité vive en un mécanisme purement physiologique d'où la conscience s'est retirée. Envahie par elle, l'homme est pris dans un réseau qui comprime toute spontanéité et dispose à l'inertie.

Si l'organisme et en particulier le cerveau était inerte, à l'origine, comme le suppose Ferrero, tout serait accidentel, abandonné au hasard des excitations extérieures et les réactions se feraient à l'aventure. Mais chacun naît avec un petit capital de coordination héréditaire qui seul ne conduirait pas loin. La répétition et par suite l'habitude se charge de l'augmenter. Il y a, en effet, en nous, deux sources d'organisation : les instincts primaires, les répétitions de l'expérience.

Les habitudes se forment de deux manières ; elles se greffent sur les instincts; elles se produisent par sélection. Le premier mode est un processus d'association ou de fusion qui dépend de la nature du système nerveux. Les parties dont l'activité est simultanée tendent vers une intégration synthétique. Le second mode dépend surtout de l'utilité. C'est le succès plutôt que le choix qui détermine, au moins originellement, la formation d'une habitude. Les

récentes observations des psychologues zoologistes sur le *Behaviour* semblent le prouver.

Au reste quelle que soit la source de l'habitude, une fois constituée, elle opère positivement. C'est une cause à actions lentes qui débilite la tendance à l'effort. Cette influence est si connue qu'il est inutile d'insister.

V

Pour conclure, une question se pose : Naturellement et spontanément, l'humanité prise en masse répugne-t-elle à l'effort? — Oui. Dans la psychologie humaine, la tendance au moindre effort est-elle l'accident ou la règle? — Elle est la règle. En ce sens, on peut dire que cette tendance est une *loi*. Si, comme il a été dit plus haut, nous avons répudié ce terme, c'est que cette « loi » comporte trop d'exceptions importantes.

Les actifs supérieurs que nous avons éliminés de notre étude, sont en réalité des surhommes, des *génies* d'une nature spéciale. On est généralement disposé à entendre par génie la seule puissance intellectuelle; ce qui est exact en un sens, car sans l'intelligence il ne se fait rien de grand ou du moins qui atteigne la renommée. Mais si l'on ne tient compte que de la puissance d'une faculté, il faut aussi admettre des génies de sentiment et des génies d'action.

J'ai soutenu ailleurs[1] que, pour le psychologue, les grands passionnés si ignorés qu'ils soient, sont des héros à leur manière, fascinés et possédés par leur idéal, entraînés par lui jusqu'à la mort et que c'est pour cela que les grandes passions s'imposent à l'admiration des hommes comme les grandes forces de la nature. Mais seule et indigente d'idées, la passion n'immortalise pas.

De même pour les génies d'action : *Conquistadores*, *condottieri*, explorateurs, colonisateurs, toujours en quête d'activité et de dépense d'énergie, produisant beaucoup de travail. Ils ignorent la répugnance à l'effort, ils semblent plutôt l'appeler. Encore cette expression est peu exacte, car l'effort n'est pas senti; la fatigue qui en est l'indice, n'apparaît pas ou est tardive et passa-

1. *Essai sur les Passions*, p. 183-184.

gère. Pour tout inventeur génial (quelle que soit sa création et sa matière) il n'y a pas d'effort, parce qu'elle est l'expression et le résultat d'une tendance naturelle et vigoureuse. Les grands actifs sont des machines dotées d'une quantité d'énergie qui semble inépuisable, toujours prête à se dépenser soit en œuvres éclatantes, soit tout simplement en *sport*, en voyages sans but, en frivolités mondaines. Ils sont poussés par un ressort intérieur qui leur interdit le repos[1].

Sauf les réserves précédentes, on peut dire que *par nature* l'homme est enclin au repos et disposé au moindre effort. Si cette affirmation semble paradoxale, c'est que l'apparence cache la réalité et que l'on tient pour inné ce qui est acquis. On confond l'activité inséparable de la vie, qui existe chez tous, avec l'effort proprement dit. Ferrero distingue de même entre « l'exercice » (nul n'est totalement oisif) et le « travail » qui doit produire quelque chose.

Quand on considère l'agitation incessante d'une grande ville, la multitude des gens affairés chez eux ou au dehors, on est disposé à dire que l'homme aime à agir. Cependant, cette débordante agitation ne contredit en rien notre apparent paradoxe. En effet, si par la pensée on la décompose grossièrement en des principaux éléments, voici ce qu'on découvre. Les uns vont à leurs plaisirs; d'autres agissent par habitude et par routine journalière; d'autres sont pris par des occupations sans intérêt, quelquefois répugnantes, mais imposées par la nécessité de vivre ou de soutenir une famille. Tout ce monde ne cherche pas l'effort. Ces déductions faites, la proportion est très faible de ceux qui aspirent à lutter. Encore convient-il de remarquer que cet exemple est l'un des plus défavorables à notre thèse, les grands centres de civilisation attirant les hommes énergiques et disposés à la lutte.

C'est qu'en réalité, l'amour du travail est une tendance acquise et, comme telle, instable et précaire en comparaison des tendances naturelles. Il y a le travail qui plait et le travail qui ne plait pas. Le premier se fait de lui-même; c'est une forme naturelle de notre activité; au fond dans tout travail qui intéresse — même manuel — le travailleur se rapproche un peu de l'artiste. Le second

1. Madame de Rémusat disait de Napoléon Ier : « Il a l'air sans cesse de haïr le repos pour lui et pour les autres », *Mémoires*, t. I, p. 125.

est né de la nécessité et a été fixé par la contrainte. Historiquement, ce fait est prouvé et hors de doute : le travail forcé est à la fois un effet et une cause de la civilisation dont la lutte contre la tendance au moindre effort a été l'un des principaux facteurs[1].

D'abord, dans les sociétés primitives, l'homme impose aux femmes les travaux qui lui répugnent; il dépense ailleurs son activité : à la chasse et à la guerre qui satisfait ses tendances agressives, violentes — très distinctes de la tendance au travail. Plus tard, c'est l'esclave qui pendant des milliers d'années et chez presque tous les peuples supporte, par délégation des maitres le maximum d'effort. Les procédés coercitifs, le fouet, les *ergastules*, les tortures infligées sont une preuve éloquente de cette aversion pour le travail. Tout le monde essayait d'y échapper : les maîtres par leur puissance, les esclaves par leurs révoltes. Enfin, dans notre siècle de travail libre, à la coercition brutable s'est substituée celle des conditions sociales et de la nécessité du labeur quotidien pour vivre. Mais les ateliers et les usines ne sont pas des lieux attrayants et les réclamations incessantes pour la diminution des heures de travail prouvent que, malgré les apparences la nature humaine reste la même et que l'aspiration vers le moindre effort ne perd pas ses droits[2].

*
* *

Nous y avons vu que la répugnance à l'effort est primitive, instinctive, spontanée. Plus tard, par le fort de l'expérience, elle devient réfléchie; l'effort est évité parce qu'il est pénible ou douloureux. La réflexion est allée plus loin; elle s'est élevée à une *philoso-*

1. J'entends par civilisation une augmentation en complexité et en coordination, sans souci des avantages et mésavantages qui en résultent. C'est donc une simple constatation de fait, indéniable même pour ceux qui la critiquent.

2. Ferrero (*loc. cit.*, p. 177) a fait des remarques analogues. « La civilisation a réussi à faire contracter l'habitude du travail musculaire à la majorité des hommes et c'est même une de ses plus brillantes conquêtes; mais combien elle a coûté cher! Il a fallu l'échafaud, la misère, l'esclavage pour habituer l'homme à porter ce fardeau et même aujourd'hui la victoire est loin d'être complète. Il y a des classes sociales tout entières qui ne tendent qu'à se soustraire à la loi du travail, tels que les criminels, les vagabonds, les prostituées. Le goût de l'oisiveté est un caractère qu'on trouve dans toutes les formes de dégénérescence, car l'amour du travail étant une des formations les plus récentes de l'évolution psychique est aussi une des premières à disparaître dans les cas pathologiques ».

phie du repos. On en trouve la preuve dans les systèmes métaphysiques et dans les croyances religieuses qui ont placé dans le repos l'*idéal* de cette vie et de la vie future.

Les philosophes de l'antiquité classique posaient le problème moral autrement que les modernes; ils cherchaient le souverain bien. Or, on sait que, pour plusieurs écoles, il consiste dans la vie contemplative, la parfaite tranquillité d'âme, « l'ataraxie ». Plus tard, c'est la même attitude chez la majorité des mystiques de tous les temps et de tous les lieux, dans le quiétisme de Molinos et de ses successeurs, etc. Sans doute, cette règle de vie n'a été l'idéal que du petit nombre; mais elle est une affirmation raisonnée, systématique, de l'aspiration au moindre effort : « Il vaut mieux être assis que debout, couché qu'assis, mort qu'endormi ».

Pour les religions, si on néglige les croyances primitives sur la vie future, — répétition un peu idéalisée de la vie terrestre — qui ont persisté à titre de survivances parmi les civilisations avancées (Égypte, Grèce, etc), on voit que les autres inclinent à une solution quiétiste : la vision béatifique, la résorption en Dieu, la *nirvana*. La solution bouddhique est la plus audacieuse, la plus radicale dans le sens du repos. On sait que la nature psychologique du *nirvâna* a été très discutée. Mais que l'on admette avec les uns « une cessation complète du sentir et de l'agir » ou, avec d'autres, une sorte d'extase fixée, les raisons qui doivent déterminer les hommes à le conquérir sont nettement déduites : il faut supprimer le désir qui est source de l'action, qui est source du changement; parce que tout changement, tout devenir est douloureux. C'est la doctrine de la permanence.

Si l'on objecte que cet état, sous peine d'être le néant, suppose quelque activité intellectuelle, il faudra pourtant reconnaître que la contemplation est, entre toutes les formes de la conscience, la plus pauvre en éléments moteurs.

Sans doute cette conception de la vie présente et future n'est pas celle de la majorité des hommes, mais elle montre du moins qu'à l'opposite de ceux qui ont placé leur idéal dans le mouvement, il en est d'autres qui l'ont mis dans le repos : et il m'a paru curieux de faire voir comment un instinct très simple, très banal a pu, par le travail subtil des métaphysiciens et des théologiens, se transformer en une doctrine philosophique.

Malgré cette apothéose du repos, si on en revient à la psychologie pure, à l'expérience de tous les jours, on constate que la préférence pour l'action ou pour l'inaction dépend du tempérament et du caractère. Si l'on juge objectivement, à la manière du biologiste, on constate que la vie supposant un équilibre entre les dépenses et les recettes, entre l'activité fonctionnelle et le repos; si au lieu de n'être qu'un moment et un moyen, le repos devient un envahissement, il est le signe d'une régression.

Th Ribot.

LA PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

COMME SYSTÈME DE VALEURS

I

Dans un article précédent, nous nous sommes demandé si la philosophie ne pouvait pas avoir, dans sa collaboration nécessaire avec la science, une autre fonction que d'enregistrer et de classer les résultats obtenus par les spécialistes, et nous avons cru trouver dans l'œuvre des plus grands savants, ceux du moins qui, comme Newton et Cl. Bernard furent encore de grands esprits, des indications précieuses sur le rôle possible d'une philosophie scientifique, à la fois nourrie de science et indépendante par ses visées comme par sa méthode. Les spécialistes partent du donné et n'ont en vue que la connaissance exacte des faits. Par contre, le philosophe, préoccupé d'unité et de coordination rationnelle, après avoir pris conscience de l'impuissance de la raison à unifier, sans idée directrice, tant d'éléments disparates, peut fixer sa pensée sur cette idée directrice et en faire un principe d'investigation autonome par rapport à la recherche expérimentale.

Nous avons vu Cl. Bernard reconnaître la nécessité de l'invention dans l'expérimentation elle-même et proclamer la légitimité de certaines idées préconçues, qui sont autant de questions posées à la nature. Nous avons montré d'autre part que les principes de la mécanique newtonienne étaient à l'origine des postulats suggérés par leur valeur pratique autant que des vérités imposées par l'expérience. De même, il est indispensable pour la solution de certains problèmes mathématiques, comme ceux des tangentes et des quadratures, que certaines conclusions vérifiées dans des cas déterminés soient étendues par approximation à des cas analogues, et voilà le principe de continuité suffisamment justifié, d'un point

de vue téléologique, pour qu'on se croie autorisé à fonder sur lui une méthode de calcul nouvelle, celle des fluxions.

En d'autres termes, la science peut se proposer un double but : 1° Connaître la réalité sans intermédiaire et sans altération, et exprimer cette connaissance dans le langage le plus fidèle, sans préoccupation d'ordre et d'harmonie étrangère aux enseignements de la nature; 2° organiser cette connaissance de manière à satisfaire un besoin rationnel. Dans ce dernier cas, indépendamment de leur exactitude, les jugements qu'elle formule revêtent une *valeur humaine*, suivant qu'ils facilitent ou qu'ils contrarient la réalisation de ce besoin; ce qui revient à dire qu'ils sont appréciés au point de vue de leur concordance avec ce qu'exige l'idéal scientifique.

Supposons en outre que, en vertu d'un pressentiment de la rationalité de l'univers, nous admettions, à l'origine de toute recherche, une harmonie profonde entre cet idéal et la réalité; nous poserons ce que nous avons appelé ailleurs l'*hypothèse rationaliste*, hypothèse qui, ainsi que l'a fort bien vu M. Dauriac, n'est tout d'abord qu'un postulat, destiné par la suite à devenir une vérité démontrée, quand la confrontation de ses conséquences avec l'expérience l'aura justifié. Suivant l'exemple des mathématiciens qui supposent leur problème résolu, nous admettrons donc que la science est possible, ou en d'autres termes, que les besoins les plus profonds de notre être intellectuel et moral ne seront pas déçus par la nature, et nous raisonnerons sur cette hypothèse comme si elle était démontrée. Si elle est injustifiée, les démentis de l'expérience nous en avertiront; mais du moins nous n'aurons pas rejeté le dernier moyen qui nous est offert de dominer la réalité en la pliant aux lois de la raison.

On pressent maintenant ce que sera pour nous la philosophie : l'exemple de Newton nous a montré que les besoins de sciences spéciales peuvent suggérer certains principes comme ceux de l'égalité de l'action et de la réaction, ou de l'indépendance des effets des forces. Substituons à ces besoins spéciaux un idéal scientifique général, applicable à toutes les sciences; à cet idéal universel devront correspondre des valeurs également universelles; et si ces valeurs se commandent les unes les autres, nous entrevoyons la possibilité de les coordonner dans un système,

qui se confondra avec la philosophie scientifique elle-même.

Sans nous préoccuper pour le moment de savoir si l'idéal scientifique que nous définissons est le seul possible ou seulement le plus parfait, nous nous bornerons à faire comprendre *comment cet idéal, dès qu'il est admis, entraîne comme conséquence, sous peine de n'être pas réalisable* :

1° Un certain nombre de règles méthodologiques ou de critériums qui nous permettront de découvrir, parmi les faits, ceux qui auront chance d'être utiles, c'est-à-dire de nous rapprocher de notre but;

2° Une conception générale sur l'identité des éléments constitutifs de la nature, supposée intelligible ;

3° Le choix de certains faits significatifs comme principes;

4° Certaines indications sur l'utilisation possible de ces principes dans l'œuvre de systématisation.

La justification de ces conséquences résultera ensuite de leur concordance avec l'ensemble de l'expérience; et cette concordance postulée d'abord comme une nécessité méthodologique, c'est aux savants spéciaux qu'il appartiendra de la faire ressortir, le rôle du philosophe se bornant à systématiser les anticipations que chacun de ces savants devra vérifier dans son domaine propre, si la foi en la science n'est pas illusoire.

La définition de la science que nous avons prise pour base[1], si elle n'est pas la seule possible, a du moins le mérite d'exprimer l'idéal d'un grand nombre de savants. A notre avis, cet idéal se caractérise à la fois par un souci d'exactitude et de coordination. Sans exactitude, la science dégénère en fantaisie. Sans unité, elle se perd dans la nomenclature stérile et fastidieuse. Or ce double idéal paraît tenir lui-même à un besoin plus profond : celui de trouver des moyens; c'est-à-dire de découvrir des faits dont nous disposons, susceptibles d'en susciter d'autres que nous désirons, et dont nous ne disposons pas. Ce besoin d'autre part devrait trouver son maximum de satisfaction dans le cas où tous les moyens seraient réduits à un seul, sorte de talisman unique qui assurerait, avec le minimum d'effort, notre domination sur la nature. Cette réduction à l'unité, qui n'est autre que la systématisation, trouve d'ailleurs

1. V. *Le rationalisme comme hypothèse méthodologique*, p. 17 et 18.

un emploi analogue dans la science purement spéculative, qui nous paraît résulter d'une sorte de transposition dans l'activité de jeu d'une fonction primitivement utilitaire, le besoin de chercher des moyens devenant par l'effet de l'habitude, le besoin de chercher des causes, et la réduction à un type unique de toute causalité demeurant, dans l'ordre pratique comme dans l'ordre spéculatif, l'idéal de la science. Cet idéal peut donc se condenser dans la formule suivante : *la science est un système de corrélations, non entre des idées, mais entre des faits*; et cette formule prend par ce qui précède son véritable sens.

Il est évident, par exemple, que l'idéal qu'elle exprime n'est pas le même que celui de Platon, qui de son côté ne ressemble en rien à celui d'A. Comte. Platon se préoccupait surtout de trouver la solution de contradictions purement logiques, comme celle du même et de l'autre, de l'un et du multiple; et c'était, selon lui, à la découverte de relations nécessaires entre les idées que devait tendre la philosophie. Plus près de nous, la dialectique hégélienne procède d'une conception analogue. Au contraire les progrès de la science expérimentale nous ont habitués à ne considérer comme vérités scientifiques que des relations constantes entre des faits, et si l'idéal d'unité, qui était celui de Platon et d'Aristote, est demeuré le nôtre, il est évident qu'il ne peut être maintenu que grâce à une adaptation aux exigences de la science expérimentale moderne. Toutefois il reste certain que les faits n'existent pour nous que s'ils sont représentés, et que la formule proposée (un système de corrélations entre des faits), tout en impliquant que ces corrélations sont des données de l'expérience, n'est pas exclusive de celle-ci : ces données ne nous sont accessibles que si elles se traduisent dans le langage de la représentation. La définition que nous proposions dans un ouvrage récent (la science est un système de corrélations entre des modes de conscience) n'a donc besoin que d'être précisée. Elle n'est pas contredite par notre nouvelle formule. Il doit être entendu seulement que ces modes ne sont pas des *idées*, mais *des états ou des substituts de perceptions*.

L'idéal scientifique étant maintenant défini, s'il est vraiment universel, s'il s'applique aussi bien aux mathématiques qu'à la psychologie et à la sociologie, les conditions de sa réalisation s'imposeront à toutes les sciences sans distinction, et ces conditions

nous fourniront un certain nombre de normes dont le système formera la méthodologie générale des sciences.

II

Comment ce système va-t-il se constituer? Nous croyons tout d'abord que notre définition implique toute une théorie de l'expérience, et il se trouve, si l'on y regarde de près, que cette théorie, quoique sensiblement différente de celle de logiciens purs comme Stuart Mill ou Bacon, est en réalité celle qu'appliquent les savants.

Dire que la science se propose de découvrir des corrélations, c'est-à-dire des relations constantes entre les faits, revient à affirmer, si l'hypothèse rationaliste est fondée, *que les lois naturelles sont constantes*. Toutes les fois qu'une circonstance se présentera, dans laquelle ce principe semblerait recevoir un démenti, cette circonstance ne pourra fournir à la science l'objet d'expérience dont elle a besoin. Le principe de la constance des lois naturelles signifie que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Nous en conclurons lorsque les effets paraîtront varier, que les causes ont été faussement identifiées, ce qui ne peut arriver que si les objets de l'expérience sont complexes et mal analysés. L'acide carbonique a certaines propriétés. Mais s'il a été absorbé par de la chaux, ces propriétés ne se manifesteront plus sans que ce démenti apparent donné au principe prouve autre chose que l'existence d'une influence perturbatrice ou une analyse incomplète. D'où le critérium suivant : un phénomène sera considéré comme objet d'expérience légitime, s'il est prouvé qu'il est incapable d'être modifié par l'analyse ou qu'il ne peut, grâce à l'élimination des influences perturbatrices, être altéré par son milieu. Le principe de la méthode expérimentale est donc trouvé : cette méthode aura pour but d'isoler *réellement*, et non seulement *idéalement*, les diverses séries causales, dont les interférences produisent, selon les vues de Cournot, l'apparence même du hasard. Elle est, par suite, une méthode d'abstraction matérielle, et non une méthode d'abstraction mentale, et c'est en cela précisément qu'elle diffère de la théorie préconisée par Stuart Mill.

Cette dernière nous paraît avoir pour clef de voûte la méthode de différence, qui est une méthode d'abstraction idéale. Son prin-

cipe est le suivant : si deux cas, qui manifestent au milieu d'un ensemble de phénomènes invariables, l'un, la présence d'un certain phénomène, l'autre, l'altération ou l'absence de ce phénomène, ont toutes leurs circonstances communes sauf une seule, cette circonstance différentielle est la cause totale ou partielle du phénomène. Or il est évident sans doute, en vertu du principe de la constance des lois naturelles, que si l'effet disparaît, il en sera de même de la cause. Mais cette méthode, utile tout au plus pour nous permettre de découvrir les causes probables, est incapable de nous renseigner sur leur mode de fonctionnement, parce qu'elle n'élimine pas toutes les circonstances accessoires. Sous prétexte qu'elles ne varient pas, Stuart Mill juge ces circonstances indifférentes; ce qui est une erreur. Deux balles semblables ayant frappé deux hommes au même endroit, l'un mourra et l'autre survivra. L'un était sain et l'autre cardiaque. En conclurons-nous conformément à la méthode de différence que ce dernier est mort d'une maladie de cœur, l'existence de la balle constituant une circonstance commune aux deux cas et n'ayant pas suffi, dans le premier, à entraîner la mort? Cette conclusion ne serait rien moins que paradoxale. Elle serait pourtant rigoureusement conforme aux enseignements de la méthode de différence.

En réalité ce que nous permet d'atteindre cette méthode, c'est la résultante de la cause à découvrir et d'un nombre indéterminé d'autres conditions. Elle nous fournit ainsi des indications sur l'ensemble des conditions d'un phénomène. Mais elle ne nous apprend rien sur le mode d'action de chaque cause élémentaire. Pour le savoir il suffira d'isoler chacune de ces causes, en étudiant les variations corrélatives de deux phénomènes. C'est ainsi que procède le chimiste. Quand il veut connaître les propriétés du soufre et de l'hydrogène, il commence par les isoler dans une cornue, c'est-à-dire par les soustraire à l'action perturbatrice du milieu.

Toutefois cette méthode d'isolement par suppression, appliquée par Newton dans l'expérience du tube, instituée par lui pour démontrer l'égalité des vitesses de chute de tous les corps dans le vide, n'est pas toujours applicable. Elle sera donc complétée par d'autres, tendant également à obtenir l'isolement matériel des phénomènes. Ce seront, par exemple, 1° la *ségregation*, qui consiste

comme dans l'expérience de Dumas et de Boussingault sur la détermination en poids des éléments de l'air atmosphérique, à utiliser des propriétés déjà connues, pour analyser les éléments d'un complexus; 2° la *neutralisation* par une tare, par exemple dans la détermination des densités des gaz enfermés dans des enveloppes rigides, dont le poids doit être éliminé, 3° la *différenciation* qui consiste, suivant la méthode utilisée en analyse mathématique, quand une influence perturbatrice est impossible à supprimer complètement, à lui donner une valeur très faible par rapport au phénomène étudié et à l'annuler ainsi pratiquement. Une application satisfaisante de cette méthode serait fournie par l'élimination de la capillarité, dans l'étude des propriétés des vases communicants, grâce à l'emploi des tubes de forte section, qui neutralisent pratiquement l'effet des attractions capillaires.

La simple analyse, au point de vue de l'expérience, des conditions de réalisation de l'idéal scientifique nous conduit donc déjà à des résultats importants, et nous allons voir que ces résultats pèsent d'un poids très lourd sur la conception qu'on doit se faire des principes de la déduction, et, par suite, du cadre rationnel dans lequel doit entrer la nature pour devenir intelligible.

Tout d'abord il est digne de remarquer que la méthode expérimentale ne peut être, comme on tend à le suggérer dans certains milieux, la méthode exclusive de la science, alors même qu'on se proposerait uniquement d'acquérir la connaissance de relations constantes entre les faits. Dans tous les cas, en effet, où l'abstraction matérielle exigée par la méthode est impossible, c'est-à-dire dans tous les cas où il s'agit de déterminer les propriétés d'objets complexes, cette détermination suppose une interprétation déductive de l'expérience. Ainsi en est-il par exemple, en physique où la pratique des corrections est, comme l'a montré Mr Duhem, le meilleur témoignage de cette interprétation, en biologie et en psychologie, où le consensus vital rend presque impossible l'isolement matériel des agents élémentaires, et *a fortiori* en sociologie, où l'enchevêtrement des causes atteint un degré prodigieux de complexité.

Une deuxième conséquence à mettre en lumière est que l'abstraction matérielle demeure l'idéal de la méthode expérimentale même dans les sciences où elle ne peut être réalisée, la mesure très variable dans laquelle ces sciences parviennent à s'en rapprocher

fournissant une échelle de *valeurs expérimentales*. Il en résulte encore que si cette méthode gravite le plus souvent autour d'un idéal inacessible, il est aisé de comprendre que, dans cette mesure même, l'expérience soit le plus souvent contingente. Cette contingence peut d'ailleurs décroître jusqu'à devenir nulle dans certains cas privilégiés, comme celui de la chimie; d'où il suit qu'elle tient moins à la nature de l'expérience qu'à la complexité de certains faits qui rendent parfois inapplicable le critérium de sa légitimité.

Un troisième résultat à dégager, et l'un des plus importants, est que toute cause déterminée par la méthode doit être individuelle, et, en tant qu'individuelle, susceptible de se répéter identiquement; d'où l'on peut conclure encore que l'extension d'une relation causale à des cas analogues rentrant plus ou moins dans le même concept doit être interdite, ou en d'autres termes, que l'attribution de l'efficacité causale à un élément conceptuel, dont l'abstraction n'est que mentale ou idéale, implique une méconnaissance profonde des conditions requises de toute expérience légitime. Or il en résulte que le rôle de l'induction est d'établir des relations constantes entre éléments intuitifs; ces relations ne pouvant être étendues par anologie aux cas similaires, mais devant seulement être appliquées *par identification* aux cas qui offrent la répétition exacte des mêmes objets. Enfin la généralisation qui reste l'âme de la science n'étant plus du ressort de l'induction doit dépendre de la déduction et par suite trouver une justification satisfaisante dans une théorie de la systématisation.

Ainsi de proche en proche, la pensée voit se resserrer autour d'elle l'horizon dont les limites semblaient tout d'abord reculées à l'infini. L'idéal auquel elle se voue a ses exigences, et ces exigences se traduisent par des prescriptions méthodologiques de plus en plus rigoureuses. Or cette rigueur et cette détermination ne pourront que s'accentuer encore si nous passons des conditions de l'expérience à celles de la systématisation, le besoin d'exactitude se compliquant alors d'un idéal purement rationnel d'unité et d'harmonie, par lequel l'homme imprime plus fortement encore son sceau à la nature.

III

Tout d'abord une remarque s'impose : puisque l'expérience ne nous permet d'établir des rapports constants qu'entre des phénomènes individuels et aussi élémentaires que possible, et puisque d'autre part la déduction doit, sous peine de renoncer à l'exactitude qui est une partie de l'idéal scientifique s'élever du connu à l'inconnu et dégager de relations certaines et accessibles à la vérification expérimentale d'autres relations plus difficiles à saisir avec les seules ressources de l'expérience, on voit que les principes de la systématisation doivent être non des *concepts*, mais des *intuitions élémentaires*.

Insistons maintenant sur cette idée qui domine toute la théorie de la déduction, et voyons comment de proche en proche elle va nous enserrer dans un réseau de plus en plus étroit de conséquences.

Elle se justifie en somme par deux raisons : la première c'est que les principes de la science doivent refléter autant que possible une réalité de fait, c'est-à-dire, une réalité imposée par l'expérience, alors que le concept est toujours plus ou moins le produit d'une élaboration et par suite d'une déformation intellectuelle. La seconde, c'est que dans le concept ou plutôt dans la notion, il est impossible d'isoler matériellement l'élément abstrait du noyau représentatif auquel il adhère. Ainsi en est-il par exemple, dans l'ordre sensoriel, du timbre par rapport au son fondamental. Il est bien certain que le timbre n'ajoute pas purement et simplement un élément de sensation agréable à la sonorité grêle que produit le son fondamental. Il est le résultat d'une combinaison entre ce son et ses harmoniques, qui, isolés, ont exactement, au degré d'intensité près, les mêmes caractères que lui. L'abstraction mentale qui consiste à isoler le timbre de la sensation sonore qu'il modifie est donc une opération artificielle, d'abord, parce qu'elle suppose une élaboration intellectuelle faite sur la donnée sensorielle, au lieu d'être la représentation directe de cette donnée ; mais aussi parce que contrairement à toutes les règles de la méthode expérimentale, elle revient à considérer comme élémentaires des phénomènes qui

en réalité sont des plus complexes, et que l'abstraction y reste ainsi purement idéale.

Ces prémisses posées, la méthode déductive va se déterminer d'elle-même. Dire que la science est un système de corrélations entre des faits équivaut à dire qu'elle se propose de ramener les phénomènes encore inconnus à un nombre aussi restreint que possible de relations de fait, échappant à toute suspicion. En un mot, systématiser des faits, c'est les réduire à un seul. Or cette réduction ne peut se borner à une simple répétition. La connaissance déductive en effet ne progresse pas par tautologies. Mais elle ne peut pas non plus se contenter de dégager des analogies; car les ressemblances établies par cette méthode rapprochent le plus souvent des termes purement conceptuels et le concept a été écarté comme base de la déduction. Il reste donc que les termes à rapprocher ou à réduire soient *les éléments représentatifs identiques de complexus variables*, le principe de la systématisation consistant dans ces conditions à identifier un élément intuitif, doué d'une propriété déterminée, avec un élément qui puisse être considéré comme la répétition du premier, observation faite toutefois que le premier doit être envisagé isolément *in abstracto*, et le second, comme engagé dans un complexus. C'est ainsi que le triangle formé de trois lignes droites qui se coupent manifestera dans ses propriétés celles des lignes qui le constituent, combinées selon les exigences de la construction. Toute systématisation peut d'autre part se ramener à ce type, puisque la réduction à un même système de deux phénomènes complexes suppose pour chacun d'eux l'identification de ses éléments avec un même élément d'intuition, dont les propriétés sont utilisées comme principes. Ainsi en est-il par exemple du phénomène des marées et de celui de la gravitation, qui tous deux s'expliquent par la loi de l'attraction newtonienne.

Dès maintenant on voit donc se dessiner le schème dans lequel doit s'insérer le cosmos, *s'il est intelligible*. Si la systématisation consiste dans l'identification des éléments intuitifs de la représentation (laquelle est pour nous la forme sensible de l'univers); et si d'autre part la science est possible, on ne peut échapper à cette conclusion : *tous les phénomènes, si différents soient-ils en apparence, ne sont que des combinaisons variables d'éléments représentatifs identiques*. Donc le monde, sous son apparence fluide et

changeante se résout en éléments stables et substituables; et cette conclusion, qui, à l'origine, n'est nullement imposée par l'expérience, apparaît ainsi comme une conséquence inéluctable de l'idéal scientifique supposé possible. En d'autres termes, elle est un postulat impliqué dans l'hypothèse rationaliste, au sens où nous l'avons définie. Nous étions par suite pleinement fondé à prétendre que l'affirmation d'un idéal scientifique prédétermine dans une certaine mesure le cadre dans lequel doit s'inscrire le monde, s'il est vraiment objet de science, conformément à cet idéal : ce cadre de l'univers intelligible constitue le système des valeurs scientifiques, dont la découverte est, selon nous, l'objet de la philosophie des sciences.

Poursuivons maintenant notre enquête et nous allons voir ce système encore inconsistant s'affirmer et se préciser peu à peu.

Tout d'abord il est évident que si tous les phénomènes de l'univers, si différents soient-ils en apparence, ne sont que des combinaisons variables d'éléments représentatifs identiques, il suffira, pour systématiser et déduire ces phénomènes, de combiner et de construire ces éléments selon les suggestions de l'expérience ou, en cas d'impossibilité, selon les hypothèses les plus vraisemblables. D'autre part, puisque ces éléments sont supposés identiques, pour les connaître tous, il suffira d'en connaître un seul. Chaque conclusion apparaîtra dès lors comme la synthèse de propriétés élémentaires connues, combinées suivant l'ordre impliqué dans la construction. C'est ainsi que toutes les figures géométriques, au moins dans la géométrie euclidienne, apparaissent comme des combinaisons de droites et leurs propriétés, comme une combinaison des propriétés de ces droites.

Faisons maintenant un pas de plus : supposons que, au lieu de préciser toutes les conditions de nos constructions, nous les laissions relativement indéterminées, comme nous laissons indéterminées, dans la définition d'un triangle, les angles et la longueur des lignes qui le constituent. Les synthèses qui se dégageront de nos constructions seront variables pour tous les phénomènes ou pour toutes les figures auxquels ces constructions peuvent s'appliquer. Nous en conclurons, comme nous le faisions pressentir tout à l'heure, que la généralisation est bien l'œuvre de la déduction et non celle de l'induction. La systématisation qui tend à s'élever de

propriétés élémentaires ou individuelles à des lois de plus en plus générales et conceptuelles, s'appliquant à des ensembles complexes toujours plus vastes, a été désignée par nous, dans un ouvrage récent sous le nom de *systématisation statique*, parce qu'elle se préoccupe de découvrir les lois générales et pour ainsi dire éternelles qui tout en dominant le plus souvent le processus évolutif, ne rentrent pas dans ce processus. Ainsi en est-il, par exemple en biologie, de la loi de l'adaptation fonctionnelle qui explique le plus grand nombre des transformations morphologiques et fonctionnelles, mais qui n'appartient pas elle-même à une étape plutôt qu'à une autre de l'évolution.

Supposons maintenant que nous prenions pour point de départ une combinaison précise d'éléments comme celle qui correspond à l'hypothèse de la nébuleuse, et que, dans cette combinaison, nous montrions le germe d'un fait complexe ultérieur : la condensation progressive de cette nébuleuse; puis, dans ce fait lui-même, la condition de transformations successives (rotation des masses ainsi condensées, détachement d'anneaux et formation de satellites). Nous aurons là le type d'une *systématisation dynamique*, c'est-à-dire d'une forme de déduction qui, tout en utilisant les lois générales établies dans la sytématisation statique, s'efforce de retrouver et d'expliquer les phases successives d'une évolution.

Ainsi, de proche en proche, la déduction synthétique se trouve définie sous ses deux aspects, statique et dynamique. Mais elle n'est encore pour nous qu'un instrument théorique dont le caractère pratique pourrait être contesté. Sa valeur provient uniquement de ce qu'elle est impliquée dans notre postulat fondamental. Si nous voulons lui attribuer une efficacité réelle, il faut que nous fassions un pas de plus dans la détermination anticipée de ce schème de nature intelligible, dont nous avons vu déjà s'ébaucher la première esquisse. Ce pas en avant, nous pourrons l'effectuer, grâce à deux théories qui ferment le cycle des déductions purement méthodologiques : *la théorie des symbolismes sensoriels et celle de la détermination des principes de la science comme interprétations d'expériences privilégiées, choisies dans un domaine expérimental rigoureusement circonscrit.*

La théorie des symbolismes a pour objet de résoudre deux difficultés : 1° les principes de la science doivent être des intui-

tions élémentaires. Or, toute intuition est complexe. Donc, de deux choses l'une : ou les principes de la science seront des intuitions et ils ne seront pas élémentaires, ou ils seront élémentaires et ils cesseront d'être intuitifs pour redevenir conceptuels; 2° comment découvrir, dans le tissu varié des phénomènes, l'élément intuitif dont tous les autres puissent être considérés comme des exemplaires identiques?

Or ces difficultés ne subsistent qu'autant qu'on considère toute intuition comme un complexus de propriétés organoleptiques diverses, qui toutes sont également nécessaires à l'intelligence des faits; et cette conception strictement phénoméniste, rend la science systématique impossible, puisqu'il faut dans ces conditions renoncer à l'espoir de trouver des éléments intuitifs et substituables. Admettons au contraire que chaque ordre de sensations visuel, auditif, moteur, affectif, constitue une série de réactions, traduisant à sa manière, suivant un symbolisme propre, l'action sur notre conscience du grand X, qui est le monde. Une même réalité sera dès lors susceptible d'autant de traductions qu'il existe d'organes sensoriels pour la refléter et la symboliser. Chaque symbolisme, dans cette hypothèse, suffira à traduire à sa manière l'enchaînement des effets et des causes, de même que diverses projections sur des miroirs de courbures différentes traduisent à leur manière dans des systèmes différents, *dont chacun se suffit*, les objets réels qu'ils reflètent; et s'il se trouve un ou deux systèmes sensoriels, dont les éléments puissent être considérés comme identiques et substituables, sans soulever un démenti immédiat de l'expérience, ceux-là seuls pourront être choisis à l'exclusion de tous les autres, puisque seuls ils répondront aux conditions de la possibilité de la science, et que chacun d'eux est suffisamment représentatif de la réalité dans son ensemble.

Or les seuls éléments représentatifs qui puissent répondre à ces conditions sont les éléments moteurs ou kinesthésiques et les éléments affectifs; car ce sont les seuls dont les variétés, malgré certaines nuances qualitatives dont la diversité apparente peut être expliquée, sont susceptibles d'une expression quantitative, que cette expression se ramène à un coefficient numérique de grandeur spatiale ou temporelle, ou qu'elle se ramène à un coefficient affectif.

Ainsi progressivement se détermine le schème du monde intelligible. L'univers pour devenir objet de science, devra se projeter dans deux systèmes parallèles et indépendants : *le premier, moteur; le second, affectif*. Les sciences issues de la mécanique, c'est-à-dire celles qui ont pour objet l'étude des mouvements, sous quelque forme qu'ils se présentent, constituent le premier groupe, où nous pensons qu'il faut faire rentrer la biologie tout entière. La psychologie serait constituée par le symbolisme affectif, et la psychophysiologie, par un système mixte établissant la correspondance des deux premiers.

Enfin les systèmes scientifiques étant ainsi définis et circonscrits, il reste à découvrir l'intuition élémentaire sur laquelle ils reposeront ou, en d'autres termes, leur principe.

Le problème est le suivant : l'expérience étant trop grossière pour permettre d'atteindre les éléments, et la méthode exigeant la découverte de propriétés élémentaires, il s'agit de trouver les expériences privilégiées qui, tout en portant sur des complexus, pourront être interprétées comme révélatrices de propriétés élémentaires. Or cette condition n'est réalisable que pour les complexus dont les éléments constituants ne se modifient pas réciproquement, ou, en termes plus précis, ne donnent pas lieu à des phénomènes d'interférence.

Supposons trois forces appliquées à un même point et dirigées en divers sens. La résultante du système ne nous apprendra rien sur la direction des composantes, parce que ces composantes s'annulent partiellement dans la mesure où elles sont réductibles à des forces de direction opposée. Imaginons au contraire un bloc de matière, dont tous les éléments soient animés d'un même mouvement uniforme. Même si ces éléments sont liés dans un même système mécanique, chacun continuera à agir comme s'il était seul, sans donner lieu à aucune interférence, et le mouvement de l'ensemble nous renseignera exactement sur la nature des forces élémentaires. Or la seule façon de voir si un système répond à ces conditions est de rechercher si la division matérielle modifie ses propriétés apparentes. Si elle les modifie, c'est que la résultante du système était complexe, dans ce sens qu'elle traduisait une certaine composition de forces contraires et faisait entrer en jeu des interférences. Si elle ne les modifie pas, il faut admettre qu'il n'y

a aucune interférence, et que la résultante observée était *simple*, à moins qu'une division plus complète ne révèle brusquement dans ces premiers produits de décomposition des propriétés hétérogènes par rapport aux leurs, auquel cas il faudrait chercher plus loin un principe et réviser nos premières conclusions provisoires.

Un exemple schématique emprunté à la mécanique, fera comprendre notre pensée : soit deux couples de forces, constituant un système en équilibre. Si, après avoir retranché l'un de ces couples, l'autre se détend brusquement comme un ressort, il y avait interférence et le repos du système ne nous apprend rien sur la nature des forces élémentaires qui le composent. Si, après cette division l'équilibre subsiste c'est que chaque couple était lui-même en équilibre, et l'attribution des propriétés de l'ensemble aux éléments devient *possible*, mais non *certaine*, la division pratiquée sur les éléments de chaque couple pouvant nous révéler l'homogénéité des composantes ou seulement leur annulation par interférence des forces égales et contraires.

Cette méthode ne détermine donc pas avec certitude les principes; mais, à la manière des rabatteurs elle circonscrit de plus en plus le domaine où ils peuvent se rencontrer, et elle diminue par suite singulièrement les risques de construire des hypothèses ruineuses.

Si l'on veut mesurer le chemin parcouru, on reconnaîtra par ce rapide aperçu comment peuvent se remplir les deux premières parties de notre programme. Il ressort, en effet, croyons-nous, de ce qui précède que l'idéal scientifique, tel que nous l'avons défini, implique effectivement un certain nombre de règles méthodologiques ou de critériums qui doivent nous permettre de découvrir parmi les faits ceux qui auront chance d'être utilisables en vue de la réalisation de cet idéal. Il en résulte aussi clairement que le monde de nos représentations doit être résoluble scientifiquement en deux systèmes parallèles, où les propriétés les plus complexes nous apparaîtront comme les résultantes d'une composition entre des propriétés élémentaires identiques.

IV

Le système des valeurs doit-il s'arrêter là? Nous ne le pensons pas. Il appartient au philosophe d'interroger la réalité en la regardant suivant l'optique spéciale que doit créer dans son esprit l'instrument méthodologique qu'il s'est forgé. Il est fatal que, muni de cet instrument, il se sente amené à organiser un système d'anticipations ou de probabilités, dont la nécessité sera sans doute moins rigoureuse que celle des règles et des criteriums précédemment déduits, mais qui présentera l'avantage précieux de codifier dans une vaste généralisation tout un ensemble de questions, auxquelles les savants spéciaux pourront ensuite répondre ; et par cela même serait résolu d'une façon méthodique et scientifique, le problème soulevé dans le mémoire célèbre de Claude Bernard. Si l'essentiel du travail scientifique consiste à poser des questions à la nature, le philosophe pourra, dans ce travail s'assigner une part importante ; car c'est à lui qu'il appartiendra de pressentir les questions à poser et de les harmoniser dans un large système d'anticipations, où les spécialistes pourront puiser, s'ils le veulent, la conscience de l'œuvre totale à laquelle ils collaborent, tout en y trouvant un guide et un frein dans l'accomplissement de leur tâche.

C'est en nous inspirant de cette pensée que nous avons pu dans *le rationalisme comme hypothèse méthodologique*, esquisser à grands traits, non un système complet de philosophie des sciences, mais un système des probabilités scientifiques suggérées par la méthode.

Dans la détermination des principes, les éléments intuitifs abstraits dans lesquels nous a paru se résoudre le système des représentations motrices étant les *points matériels, assimilés au minimum concevable d'étendue ou de mouvement*, la règle des résultantes simples exposée plus haut nous a permis d'attribuer à ces éléments trois fonctions spécifiques, dont la manifestation reste indépendante des divisions matérielles pratiquées sur les objets où elles apparaissent : la fonction gravifique, déterminant la propriété des *points de gravité*; la fonction électrique, déterminant les points matériels comme *électrons*; et la fonction vibratoire attribuée aux particules d'éther. Peut-être ces trois fonctions sont-elles inéga-

lement irréductibles. Il est permis de penser, par exemple, que la fonction vibratoire pourra être ramenée aux propriétés des électrons, tandis que, jusqu'à ce jour, la fonction gravifique paraît indépendante de ces propriétés et nécessiter un principe absolument distinct : le point de gravité. Le rôle du philosophe est d'éliminer toutes les propriétés qui, par les interférences qu'elles manifestent ne peuvent évidemment être attribuées aux éléments. Or les propriétés gravifiques et électriques résistent à cette tentative d'élimination; car elles sont indépendantes du volume des masses matérielles où elles apparaissent. Un grain de sable et un rocher tombent dans le vide avec la même vitesse. Une parcelle de cuivre et une sphère électrisées sont soumises aux mêmes lois d'influence électrique et d'attraction ou de répulsion électrostatiques. Nous admettrons donc jusqu'à démonstration contraire, que les phénomènes gravifiques et électrostatiques révèlent des propriétés élémentaires.

En psychologie où les tendances élémentaires jouent le même rôle que les points matériels dans les sciences physiques, nous constatons que la loi de finalité, où certains psychologues ont voulu voir une norme fondamentale de l'esprit, cesse de se manifester dans les consciences rudimentaires. Elle résulte donc des complications de la vie mentale, et n'est pas une loi élémentaire. Au contraire c'est un fait, vérifiable dans le domaine des sensations les plus simples comme dans celui des états complexes, que deux modes simultanés tendent à se fondre en un seul toutes les fois qu'ils n'impliquent pas des tendances contradictoires, par exemple, deux mouvements simultanés et différents du même muscle ou du larynx. Ainsi en est-il des parfums ou des saveurs, et des accords pour les oreilles non exercées. Nous en conclurons que la loi élémentaire de la tendance est le *syncrétisme*, où l'esprit retombe fatalement comme un ressort qui cesse d'être tendu, quand il n'en est pas empêché par les antagonismes des systèmes psychiques.

De même la deuxième loi élémentaire de la psychologie sera constituée par la relation qui fait dépendre la discrimination entre deux ou plusieurs tendances des conflits de systèmes contradictoires, qui obligent l'esprit à sortir du syncrétisme vers lequel il tend. La meilleure illustration de cette loi nous est fournie par la fonction visuelle, qui manifeste une multitude de discriminations

partielles, se traduisant par l'extériorité relative des parties de l'espace, précisément dans le cas où le conflit de toutes les tendances éveillées par les impressions lumineuses qui frappent les divers points de la rétine suscite des mouvements impossibles à réaliser simultanément, chacune de ces impressions tendant à la fois à coïncider avec la tache jaune.

Pouvons-nous aller plus loin dans la voie des anticipations et tenter, avec ces principes une ébauche de construction? Pour rendre intelligible notre point de vue à cet égard, nous résumerons rapidement deux des théories qui, parmi celles que nous avons proposées, nous semblent essentielles.

En biologie, il s'agissait de faire comprendre comment le plastide élémentaire qui manifeste en raccourci toutes les propriétés de l'être vivant, est une combinaison spécifique des éléments électriques et gravifiques. D'autre part, les travaux des cytologistes nous présentaient la cellule comme un cristal complexe, plongé dans un milieu semi-fluide et capable de s'accroître aussi bien en profondeur qu'à la surface. Dans ces conditions, le problème qui se posait à nous était d'interpréter cette donnée en fonction des principes auxquels la méthode nous avait conduits. Or la cristallisation, qui dépend exclusivement de la structure moléculaire et qui ne comporte aucune action répulsive peut être interprétée comme une propriété des forces de cohésion, c'est-à-dire des forces gravifiques moléculaires. Au contraire, l'affinité chimique, qui aboutit à des combinaisons d'éléments hétérogènes, apparaît de plus en plus, pour les physiciens modernes eux-mêmes, comme une modalité de l'affinité électrique. Si l'on songe que la désassimilation est une conséquence de réactions chimiques qui se produisent à chaque instant dans l'organisme entre des substances complexes et instables, mises en contact après un travail de cristallisation en profondeur, qui doit être d'autant plus intense que l'agitation du milieu est plus grande et la circulation de matière plus active, on aboutira naturellement à cette loi que la cristallisation par intussusception ou l'assimilation est proportionnelle à l'agitation déterminée dans le milieu cellulaire par les courants thermiques ou électriques résultant de réactions chimiques successives ou d'accouplements voltaïques entre les éléments chimiquement distincts du plastide. D'où il suit encore que dans un être vivant, le pro-

cessus de réparation doit être proportionnel au processus de désassimilation, ce qui est la loi fondamentale de l'adaptation.

Ici la méthode, on le voit, ne comporte plus d'applications très rigoureuses, dans ce sens qu'elle ne nous impose pas un point de vue. Elle se borne à nous suggérer, à propos d'une donnée expérimentale, une interprétation en fonction de principes connus, interprétation qui aura des chances d'être féconde, si l'idéal scientifique n'est pas chimérique. Au point où nous en sommes la méthode ne détermine donc plus, mais elle suggère encore une systématisation de valeurs et ce pouvoir de suggestion n'est pas le moins efficace, pourvu toutefois qu'il demeure entendu que les théories ainsi élaborées ne sont pas des vérités démontrées, mais des anticipations systématisées que le philosophe propose aux vérifications des spécialistes.

La deuxième théorie que nous voudrions signaler encore pour mémoire[1] est relative à la relation fondamentale de la psychophysiologie.

Comme en biologie, mais en surmontant des difficultés autrement redoutables, nous avions à interpréter comme une combinaison spécifique de propriétés gravifiques et électrochimiques les quelques données expérimentales que nous fournit la science sur les fonctions du système nerveux, et à établir la correspondance entre ces propriétés et les propriétés psychologiques par lesquelles elles se manifestent dans la conscience. Or en nous enfermant volontairement dans ce problème bien déterminé, nous avons montré que la fonction représentative paraît plutôt liée à une modification électrochimique de l'encéphale, tandis que les phénomènes affectifs impliquent la généralisation dans l'économie, par l'intermédiaire du système nerveux, de processus de désagrégation et de réagrégation moléculaires, ou, en d'autres termes, une modification générale des forces de cohésion, que l'on peut considérer avec Laplace, comme la manifestation dans l'ordre moléculaire de l'attraction gravifique. En résumé, d'après ce point de vue, à la fonction gravifique semblent correspondre les phénomènes affectifs, et à la fonction électrochimique les phénomènes repré-

1. Nous nous bornons pour le détail à nous référer à notre ouvrage déjà cité (L. II, 2e partie, chap. II; 2e sect. B. et 3e sect. A II.

sentatifs; et il suffira ensuite de constater avec M. le Dantec que le système nerveux met en contact les éléments vivants des diverses cellules d'un organisme qui, sans lui, seraient isolés par leurs membranes inertes, pour faire de la continuité protoplasmique une des conditions de la conscience et achever de poser, d'un point de vue méthodologique, c'est-à-dire, avec un parti pris volontaire, la première assise d'un système de probabilités psycho-physiologiques, dont la fécondité dans l'explication des faits sera ensuite le meilleur garant.

Mais, dira-t-on, en quoi ces théories hypothétiques se distinguent-elles de telle ou telle construction arbitraire qui relève plutôt des fantaisies de l'imagination que de la sévère discipline scientifique?

Elles s'en distinguent à notre avis de deux façons : tout d'abord elles ne sont pas arbitraires, puisqu'elles se bornent à éprouver la fécondité, dans un ordre déterminé, des seuls principes scientifiques qui aient quelque chance de réaliser la systématisation si elle est possible.

En outre, l'élasticité de la méthode est telle que, dans les cas où l'expérience nous fait défaut pour nous suggérer des hypothèses précises, nous pouvons laisser à nos constructions toute l'indétermination que réclame l'état actuel de nos connaissances. La théorie de la déduction synthétique nous a appris, par l'exemple des mathématiques que la généralisation déductive n'est qu'une synthèse de propriétés élémentaires, établie sur une construction volontairement indéterminée. C'est ainsi que les propriétés des polygones se déduisent de celles des triangles, qui se déduisent elles-mêmes des propriétés de la ligne droite, en laissant indéterminées, dans le premier cas, le nombre et la grandeur des triangles élémentaires, et dans le second la longueur des côtés et l'ouverture des angles. C'est en nous inspirant de ces considérations que nous avons refusé de dépasser les suggestions de l'expérience en précisant comme Haacke, Naegeli ou Weissmann, la forme des cristaux élémentaires qui constituent le plastide, ou en voulant dans l'ordre psycho-physiologique, résoudre par une construction arbitraire les problèmes les plus spéciaux d'histologie ou de physiologie cérébrales. Notre définition du plastide laisse indéterminées la forme et la disposition précise de ses éléments. C'est uniquement

selon nous *un* complexus de divers cristaux baignés dans un milieu nourricier, semi-fluide, dont l'agitation plus ou moins vive détermine la régénération de chaque élément, dans ses parties profondes comme superficielles.

De même en psycho-physiologie, la science nous montre dans le système nerveux une association de fibres blanches très conductrices au point de vue électrique, et de cellules grises, constituant un milieu très peu conducteur, où toutes les excitations de l'organisme drainées par les fibres blanches viennent se condenser comme dans les lames de plomb d'un accumulateur. Nous savons d'autre part, par une loi physique qui n'a rien d'hypothétique, quelle est, dans un conducteur électrique, la relation entre l'intensité du courant, la résistance du conducteur et la chaleur qu'il dégage; ou, en d'autres termes, quelle est la relation des phénomènes électriques et thermo-dynamiques; et si, dans l'hypothèse où nous nous sommes placés d'une correspondance des premiers avec les phénomènes représentatifs et des seconds avec les phénomènes affectifs, cette relation permet de donner une représentation exacte des grandes lois psychologiques qui régissent ces deux ordres (lois de l'habitude, de l'excès moteur et de dynamogenèse de Baldwin, processus conscients et inconscients, etc.), nous pensons qu'on nous excusera d'avoir laissé dans l'ombre le problème trop précis des localisations cérébrales, qui ne comporte pas de solution selon la méthode; et la fécondité de notre hypothèse aura été suffisamment démontrée, si elle permet, après avoir réduit au minimum la part de l'arbitraire, de donner, d'un point de vue psycho-physiologique, une idée systématique des grandes lois *générales* de la pensée. La parole sera ensuite aux spécialistes qui, tout en rendant à l'expérience l'hommage qu'elle mérite, ne se laissent pas hypnotiser par le culte exclusif d'un empirisme étroit; et c'est à eux qu'il appartiendra, chacun dans son domaine, de répondre aux questions que la philosophie des sciences aura posées.

*
* *

Bien des problèmes soulevés par nous en passant resteraient encore à envisager : la notion de valeur, l'objectivité de l'idéal scientifique, la portée de la dialectique et les bornes qui lui sont

assignées le rapport exact du rationalisme hypothétique et du pragmatisme. Nous nous contenterons pour le moment de dégager les conclusions que nous croyons avoir le droit de formuler. Sans nous préoccuper de savoir si l'idéal de systématisation que nous avons défini est le meilleur ou le seul possible, nous pensons pouvoir affirmer que cet idéal implique vraiment une certaine conception du cadre de la science, et que cette conception elle-même nous fournit un fil conducteur dans l'élaboration d'un plan systématique d'anticipations, comprenant, avec une rigueur inégale, des principes et des théories à vérifier.

Il est évident tout d'abord qu'il faut faire à la tendance aprioristique une large part. La science suppose un formidable parti pris sur la nature et tout un ensemble d'idées préconçues que l'expérience doit satisfaire, sous peine de rendre son œuvre irréalisable. En fait, ses nombreux succès nous engagent à croire qu'il existe une certaine harmonie entre la réalité et nos besoins intellectuels, et cette croyance érigée en postulat est devenue pour nous l'hypothèse rationaliste elle-même, c'est-à-dire l'âme de la méthode. C'était donc, dans une certaine mesure, *a priori* qu'il convenait de prendre conscience de l'idéal scientifique et du parti pris qu'il suppose, pour organiser ensuite les hypothèses qu'il suggère.

Il importe toutefois de donner au mot *a priori* son vrai sens dans une théorie comme celle que nous présentons ici. Il ne s'agit nullement, comme l'ont fait Hegel et Schelling, de tirer d'un principe prétendu intuitif et rationnel, l'ensemble des schèmes où s'enveloppe la réalité. Il s'agit seulement de dégager de l'idéal scientifique des criteriums qui permettront de reconnaître dans l'expérience les valeurs utilisables. La méthode des résultantes simples qui attribue le rang de principes à des propriétés observées sur des complexus homogènes, dans des conditions telles que les phénomènes d'interférence puissent être considérés comme éliminés est la meilleure illustration de ce point de vue. Ainsi la théorie dont nous avons esquissé les grandes lignes, constitue une sorte de compromis entre l'apriorisme intempérant qui subtilise la matière scientifique jusqu'à la faire évanouir et l'empirisme étroit où l'esprit se perd dans une accumulation de faits entassés sans choix, sur le même plan, sans souci des grands horizons et des vastes perspectives.

FRANCIS MAUGÉ.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DES SENTIMENTS INTELLECTUELS

Dans le jeu des évocations qui constitue notre mémoire verbale, on est souvent amené à faire des remarques extrêmement intéressantes au point de vue du fonctionnement mental, toujours si obscur.

Voici à cet égard une auto-observation à propos de laquelle se pose à nouveau la question des sentiments intellectuels.

Un soir, avant de m'endormir, des associations d'idées m'ayant fait penser à Genève, où j'étais allé en août dernier pour le Congrès de Psychologie, je cherchais à me rappeler les noms des trois parcs de Genève; je ne réussis à rien trouver d'abord, bien que j'aie conduit la recherche dans une série de voies associatives (évocations de promenades, de conversations, de plans, de lignes de tramways, etc.).

Enfin, pour l'un d'eux, où avait eu lieu le déjeuner d'adieu du Congrès, après plusieurs évocations de ce déjeuner et des circonstances qui l'entourèrent, brusquement survint le nom des « Eaux vives ». Fatigué par cet effort, je m'endormis bientôt en pensant aux autres Je rêvai de cette recherche, et plusieurs fois je me réveillai, la continuant toujours, mais en vain.

Au matin (vers 2 heures), continuant mon effort dans un état de demi réveil, et reprenant une voie évocatrice souvent poursuivie en vain, celle de la ligne de bateaux qui va aux deux parcs situés sur le bord du lac, l'un dans Genève, l'autre hors de Genève, brusquement encore me vint le second nom : « Mon repos ». Je me rendormis encore et rêvai toujours du troisième nom vainement cherché.

Vers cinq heures du matin, je me réveillai, pensant que le troisième nom se terminait en « iana ». J'essayai une série de consonnes pour déclancher le nom, sans succès, le mot me paraissant avoir 4 syllabes; enfin, en revenant à l'évocation de la station de bateaux, le nom d' « Ariana » se présenta brusquement.

Cette recherche prolongée me permit de faire une série de remarques.

1° Je n'avais aucune idée des mots cherchés, au point de vue du nombre de syllabes, du sens possible, de la première ou de la der-

nière lettre, à l'inverse de ce qui m'arrive habituellement et ceci rendit évidemment la recherche beaucoup plus difficile, car, sauf pour le dernier nom, après apparition subite de la fin du mot, la recherche systématique verbale n'était pas possible.

2° Dans le sommeil aucun des noms ne fut évoqué, bien que la recherche ait continué; je me représentais dans mon sommeil en train de feuilleter un guide de Genève, de regarder une carte, pour trouver le nom, me disant que, comme cela, je serais bien sûr de le trouver, mais il y avait toujours une excellente raison au dernier moment pour que je ne puisse pas voir le mot (page manquant, par exemple), et la désillusion de mon échec provoquait une réflexion critique désabusée : « Parbleu, pensais-je, ce n'est pas étonnant que je ne puisse voir le nom dans le guide, puisque je rêve, et que je n'ai pas un vrai guide devant les yeux ». Puis, ce moment de critique passé, la recherche confiante reprenait, jusqu'à ce que le sentiment de la vanité de la recherche reparût, en une suite d'oscillations.

3° L'observation la plus intéressante concerne les sentiments éprouvés au cours de la recherche, sentiments que tout le monde connaît, de la proximité et de l'éloignement du succès.

Il y avait des moments où je sentais qu'il n'y avait rien à faire, et d'autres où j'avais le sentiment très vif qu'il s'en fallait d'un rien que le mot apparût, où j'espérais le trouver, j'avais confiance, sans savoir que faire pour franchir le pas définitif; puis cela passait et c'était alors un morne découragement.

Il y avait des voies évocatrices au bout desquelles n'apparaissait jamais ce sentiment de proximité du mot, d'autres au bout desquelles ce sentiment se manifestait presque toujours ; mais il ne servait à rien de s'acharner sur cette voie, parce que, après une période où je brûlais, où l'esquisse musculaire de prononciation d'un mot quelconque donnait au sentiment cette forme particulière qu'on exprime en disant « qu'on a le mot sur le bout de la langue », je me sentais retomber dans une nuit plus noire.

C'est tout à fait l'impression du rocher de Sisyphe ; on est près du sommet, on peine, un effort encore, et brusquement tout retombe, il faut tout recommencer.

En dehors du fait de voies évocatrices meilleures les unes que les autres, ce qui est important, c'est cette oscillation, ce rythme du sentiment d'approche de la réussite, la découverte ayant été faite chaque fois au début d'une période positive : quand on approche, il semble qu'on puisse aboutir tout de suite en profitant d'un élan dynamique, mais, l'élan arrêté il n'y a plus rien à faire.

Ce rythme, quelque étrange que puisse paraître le rapprochement, m'est apparu très semblable à divers rythmes organiques, à des mouvements périodiques, régis par le sympathique, que l'effort volontaire peut aider à déclancher, mais qui en restent très indépendants, comme les contractions intestinales faisant progresser les résidus

alimentaires. Au cours de l'effort volontaire d'évocation, on est ainsi prévenu par un sentiment particulier qu'il se passe quelque chose de dynamique, qu'un mouvement, qu'un influx, si l'on veut, qui n'est pas sous la dépendance directe d'un effort volontaire, se trouve déclanché ; puis cela s'arrête et cela reprend.

Le sentiment intellectuel paraît alors devoir correspondre à une certaine cœnesthésie cérébrale, à des sensations provenant du fonctionnement cortical lui-même, tout comme la cœnesthésie générale peut nous avertir de certains mouvements périodiques dus à des fibres lisses.

Mais on pourrait à la rigueur admettre aussi que c'est par l'intermédiaire des muscles vocaux que nous vient ce sentiment particulier, ces muscles étant influencés plus ou moins, suivant l'état de la recherche; seulement cette conception se heurterait à bien des difficultés.

D'une manière générale, les sentiments intellectuels me paraissent être plutôt des sensations résultant du dynamisme cérébral facilité (sentiments de compréhension, de reconnaissance) ou inhibé (sentiments de nouveauté, d'obscurité, etc.). Mais il est bien difficile de vérifier cette hypothèse.

H. Piéron.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Sociologie

Gaston Richard. — La femme dans l'histoire. Paris, O. Doin et fils éditeurs, 1909; 465 pages.

Sous une forme simple et sans prétention, le livre de M. Gaston Richard est un livre d'une remarquable érudition sociologique. L'auteur a su aborder toutes les questions importantes sans nuire à l'unité du sujet; ses observations, ses renseignements sont puisés aux sources les plus autorisées, ce qui ne l'empêche pas de les soumettre à la critique la plus impartiale et de justifier, de façon souvent ingénieuse, ses conclusions.

M. Richard cherche à rectifier l'opinion d'après laquelle la civilisation est réputée la création exclusive du génie masculin; et si l'on a raison de soutenir qu'à côté de l'œuvre des hommes de génie, il y a la coopération des masses, ne peut-on pas reconnaître, par analogie, que l'action de la femme est aussi réelle que celle de l'homme? Il y a donc lieu de définir la place de la femme dans l'histoire.

Dans une première partie, M. Richard indique la méthode qu'il suit, les documents dont il s'entoure et leur valeur relative. Passant en revue les progrès réalisés par l'histoire de la femme au XIXe siècle, grâce aux travaux de Laboulaye, Kœnigswarter, Fustel de Coulanges, Dareste, Summer-Maine, Leist, il critique le procédé de Jehring, qui s'appuie uniquement sur les textes et rejette les secours que pourrait lui donner l'étude directe d'autres races et d'autres populations. Il faut user d'une méthode plus large, et s'appuyer sur la philologie et l'archéologie : ce sont ainsi, pour l'Orient, les travaux de MM. Révillout, Paturet, Maspéro; pour le monde gaulois, les recherches de d'Arbois de Jubainville, de M. Camille Jullian. On s'aperçoit ainsi que la condition de la femme a subi des variations plus grandes qu'on ne le pense d'habitude; cela même est confirmé par l'ethnologie qui, par delà les résultats de l'histoire, doit se permettre des inductions. A la méthode qui admet comme postulat la correspondance entre l'état de l'industrie et l'organisation de la société, M. Richard préfère celle qui prend pour fil conducteur un fait agissant d'une manière constante sur l'état social; cette condition, c'est le milieu physique; ce qui différencie les états sociaux, c'est plutôt la distinction ou la ressemblance des provinces géographiques. Les populations boréales pro-

longent très vraisemblablement l'existence des populations préhistoriques de l'Europe; l'étude de ces populations arriérées permettra une induction sur les peuples primitifs, tout en tenant compte de l'étude des populations de la zone torride, qui sont arriérées aussi. De même, on étudiera les peuples turc et finnois, les races américaines, l'ethnographie indonésienne et polynésienne.

M. Richard divise l'histoire de la femme en grandes périodes; il y a le stade matriarcal, le stade patriarcal et le stade individualiste moderne; mais il faut ajouter un stade correspondant au passage du matriarcat au patriarcat, et un autre stade de transition après le stade patriarcal; c'est l'époque de l'empire romain, de la féodalité occidentale, de la Renaissance. Pour ces deux époques de transition, nous avons beaucoup de renseignements ethnographiques et historiques.

La deuxième partie du livre est consacrée à l'étude détaillée de ces divers stades de l'histoire de la femme.

Il est difficile de trouver à l'état pur le droit maternel et le matriarcat. Ce qui le caractérise, ce n'est pas l'indifférenciation des fonctions sociales des sexes, ni le « mariage collectif », ni la gynécocratie ou l'autorité de l'oncle maternel, ni la licence des mœurs et l'absence d'une morale sexuelle; ce qui le caractérise surtout, c'est son caractère juridique et moral. Il y a un groupe conscient de sa propre existence, et imposant des devoirs : l'inviolabilité réciproque, la défense mutuelle, l'entretien mutuel; au point de vue du droit successoral, le neveu agit comme représentant du groupe; et, parfois, si les enfants héritent, ils dédommagent les autres membres du groupe. Le droit maternel est donc un droit collectif indéfectible, dont le sujet est un groupe étendu à des parents rattachés par les liens utérins réels ou fictifs. Ce droit influence la condition des femmes qui sont plus près de l'égalité qu'à aucune autre période de leur histoire, peuvent, à l'occasion, exercer le pouvoir politique, et ne connaissent ni la misère, ni le mépris.

Entre le droit maternel et le patriarcat, il y a une phase intermédiaire, très importante pour l'histoire sociale de la femme. M. Camille Jullian a observé chez les Ligures le passage d'un stade à l'autre; on le retrouve aussi, malgré l'opinion contraire de d'Arbois de Jubainville, chez les Irlandais, qui ont conservé des survivances du droit maternel, combinées avec des institutions patriarcales, par exemple, le conflit entre le neveu et le fils. L'institution des fiançailles et d'autres usages matrimoniaux montrent le passage entre le droit maternel et le droit partriarcal, par exemple, chez les Mélanésiens; le prix de l'épousée est une satisfaction donnée à la solidarité du groupe, auquel on enlève un de ses membres. Mais le droit maternel ne s'efface pas tout de suite; il y a des différences suivant les peuples (les Bassoutos, les Cafres, les Mélanésiens).

Pour expliquer le passage d'un état à l'autre, on s'est trop souvent

contenté de causes extérieures : ainsi Spencer l'explique par les exigences de la lutte guerrière, et Engels par les transformations de la production et de la répartition des moyens de subsistance. M. Richard préfère en rendre compte par les croyances religieuses et morales, dont la transformation a précédé la substitution du droit patriarcal au droit maternel, comme on le voit chez les Mélanésiens occidentaux, et affecte l'institution du matriarcat, parce qu'il y a un rapport entre l'organisation de la parenté et celle de la responsabilité. C'est le culte des morts qui rend cette responsabilité précise; il se retrouve chez tous les peuples au stade de transition; et les institutions patriarcales s'affermissent en même temps que les croyances sur lesquelles il repose. Ce stade social correspond à la condition de la femme dans la société de l'Egypte primitive.

On voit facilement quelles modifications le culte des ancêtres apporta, en donnant naissance à la société patriarcale. L'homme est le prêtre du culte domestique; ainsi naît l'agnation. La femme aura donc une autre condition; et elle sera assujettie à l'autorité d'un groupe, concentrée dans la main de son chef; de là l'exposition des filles, l'inégalité des sexes, l'incapacité d'hériter. Il y a des exceptions, quand il n'y a pas d'enfant mâle; c'est ainsi que l'ancien droit germanique et le droit successoral des Japonais contiennent des souvenirs du matriarcat; chez les grecs, ce fut l'épiclérat qui se retrouve chez les Hébreux, et qui posa la question du droit des femmes aux législateurs; il fit voir qu'il y avait désaccord entre la logique du patriarcat et les exigences de la continuité domestique. Mais tant que durera la religion des ancêtres, la puissance du père tendra à croître, et, logiquement, le patriarcat crée un type de mariage qui renforce l'autorité paternelle; la polygamie et la répudiation arbitraire en sont les conséquences logiques. Les fiançailles sont un traité entre deux familles, valable sans le consentement de celle qui en est l'objet; on parle même de la vente de la femme, comme chez les Kabyles, chez les Grecs de la période héroïque, chez les Irlandais, etc. La polygamie provient sûrement de ce que l'on considère la femme comme une chose possédée; elle est, pour l'homme riche, un moyen d'assurer la perpétuité de sa race, puisqu'il peut payer un grand nombre de pères. Mais, dans certaines sociétés, l'assujetissement de la femme n'a pas été aussi rigoureux que le comporterait la logique du patriarcat; car le droit à l'héritage, l'organisation de l'État sont des causes qui ont contrarié la puissance de la famille : par exemple, le code de Hammourabi harmonise les coutumes préexistantes aux besoins sociaux d'un grand État; il reconnaît les droits de la femme en justice; la dot qu'elle reçoit en fait une propriétaire. Ces faits contredisent l'opinion de Karl Marx et d'Engels, d'après lesquels l'abaissement de la femme correspondrait au développement du droit de propriété. Une autre dérogation à la logique du patriarcat, c'est la monogamie. L'abolition de la polygamie ne s'explique ni par le climat (Montesquieu), ni par

les nécessités de la migration (Jehring), mais plutôt par la force de l'opinion populaire. Tandis que la polygamie est aristocratique et monarchique, la monogamie est née du conflit entre les ambitions des familles riches et celles des familles pauvres; elle était, à l'origine, une institution républicaine et égalitaire, destinée à faire obstacle à une hiérarchie sociale et politique.

La logique du patriarcat est confirmée par la condition faite à la femme veuve, qui est sacrifiée après la mort du mari, comme dans l'Inde, tandis que, chez les Hébreux, quand le mariage n'a pas eu les suites qu'exige le culte des ancêtres, le frère du défunt a le devoir d'épouser la veuve. Bien que le lévirat fut dans l'intérêt de la veuve, il montre l'assujetissement de la femme à l'idée de la solidarité domestique.

Plus tard, la société patriarcale se dissout; et, cette période de transition entre le patriarcat pur et l'individualisme moderne, plus connue, a été considérée par Auguste Comte comme celle où la femme aurait atteint sa situation définitive au point de vue du droit et de la morale. Ce stade de transition est caractérisé par la disparition du culte des morts, fondé sur la crainte, devant la science élémentaire et la technique médicale, par la dissolution de l'idée de solidarité et de vengeance du sang, grâce à l'intervention de l'État, à la naissance de la responsabilité individuelle, à la transformation industrielle. Mais ce stade de transition ne s'est pas ouvert au même moment pour toutes les races; et le patriarcat a opposé des résistances aux causes sociales, aux sentiments et aux idées, tendant à diminuer l'assujetissement des femmes. Ainsi, les Scandinaves ont été lents à reconnaître l'État comme législateur; le droit romain avait plus vite évolué en Russie, les réformes de Pierre le Grand furent contraires au patriarcat. Lors de sa transformation, on voit la fille hériter à l'égal de ses frères; à Rome, le mariage plébéien, étranger aux idées religieuses, augmente la liberté de la femme; on institue le régime dotal. Plus tard, sous l'influence du droit germanique et de la féodalité, le mariage devint un contrat consenti par les époux sous le contrôle des parents. La veuve ne fait plus partie de la succession; et, d'abord interdit, le second mariage fut, plus tard, simplement réglementé. Sous la féodalité, la femme devient héritière du fief; et des serfs émancipés des campagnes, des artisans des villes sortit une société nouvelle qui devait être profitable aux femmes; en effet, le régime de la communauté, qui n'était point un effet du mariage, mais le résultat de la constitution des petites sociétés rurales, devait harmoniser les intérêts, et provoquer un progrès du droit féminin; il instituait une solidarité nouvelle fondée sur le travail, et substituée à l'ancienne solidarité fondée sur les sentiments de vengeance. La démocratie médiévale a plus fait, pour la condition des femmes, que la féodalité et la chevalerie, parce qu'elle a transformé sa condition morale par le travail libre.

Enfin, nous arrivons au stade individualiste contemporain (il vaut

mieux parler d'individualisme que de féminisme), auquel sont plus ou moins arrivés les peuples de culture européenne, et qui amène l'émancipation de la femme. Il y a correspondance entre l'individualisme féminin et la démocratie; ce qui le prouve, c'est l'attitude des partis, des peuples, des Eglises envers l'émancipation de la femme (par exemple, l'Église catholique, et les églises réformées; Napoléon, opposé au droit des femmes et à l'esprit démocratique); mais ce mouvement diffère en intensité dans les différentes sociétés européennes, ou issues de l'Europe. Au premier rang, sont les sociétes anglo-saxonnes; et les colonies, issues d'elles, ont même dépassé la mère patrie; de même, en Finlande. En second lieu, on placerait la France, où la femme a vu son activité et sa culture se développer plus que ses droits, l'Italie, l'Allemagne, et son féminisme utilitaire. Enfin, en Espagne, pays le moins démocratique de l'Europe occidentale, la femme a une situation inférieure à celle de l'homme, et l'on ne se préoccupe guère de la question.

En comparant les Anglo-Saxons et les Espagnols, on doit tenir compte des conditions de la colonisation, car il y a parallélisme entre le développement de la colonisation, de la démocratie et de l'individualisme féminin; mais il ne faut pas oublier l'influence de la religion; la femme française a une culture profondément catholique, tandis que l'Anglaise est protestante; autrement, la France égalitaire aurait dû marcher plus rapidement que l'Angleterre. Et même cette explication par la différence de religion serait encore insuffisante, car l'Allemagne du Nord est aussi protestante que l'Angleterre; et, cependant le mouvement émancipateur n'y a pas la même intensité. Ces anomalies s'expliquent par l'histoire : la coutume anglaise (common law) fut dure à la femme; le contraste qui existait entre elle et l'état social acquis a fait que la femme a conquis d'emblée la capacité civile; au contraire, la femme française, et la femme espagnole ne subissaient pas un assujetissement comparable. Il suit donc que l'intensité du mouvement d'émancipation varie, non seulement avec la dose de la démocratie, mais encore avec l'esprit d'autonomie qui anime la démocratie; la centralisation le comprime.

Dans la troisième partie de son livre, M. Richard recherche quelles sont les relations de la condition de la femme avec la culture générale, et la civilisation.

Au point de vue économique, la femme a eu une action importante. Quand s'est produite la vie sédentaire, quand le village a été créé, c'est la forme d'activité la moins rude qui a été dévolue à la femme, par exemple, la cueillette des fruits, le jardinage; et nous constatons, chez les Frisons, chez les Bretons des côtes, une survivance de cette époque de civilisation : le travail agricole est réservé aux femmes. C'est la femme qui a créé l'agriculture, et, en même temps, l'atelier domestique; elle devient artisan, et exerce les fonctions industrielles qui s'allient à la maternité. Quand le village s'agrandit, et quand se

forment les villes, cette création provient du commerce et des relations pacifiques; le marché rural est l'œuvre de la femme; primitivement, il est interdit aux hommes; et l'on y échange surtout des denrées alimentaires, produits de l'activité féminine; c'est la femme qui contrôle les opérations faites au marché. Diminuée de son importance au stade patriarcal, l'activité économique de la femme s'élargit à mesure que l'on approche du stade individualiste moderne. L'histoire du travail, intimement liée à l'histoire de la femme, nous montre que ce qui prévaut, au cours des transformations sociales, c'est l assimilation des sexes.

Au point de vue esthétique, on constate que l'art n'est pas le même aux divers stades de l'évolution; on le voit dans l'interprétation poétique de l'amour. Au stade maternel, l'art, asservi à la vie religieuse du groupe. est réduit à la danse; et certaines danses étaient interdites aux femmes. Au stade patriarcal, l'activité esthétique est plus différenciée; on constate dans tous les poèmes que les sentiments de la femme expriment les devoirs de la solidarité domestique et de la vengeance du sang. Quand des causes sociales ont plus individualisé la femme, l'amour devient le principal motif poétique; et à l'idéal de la bravoure meurtrière se substitue l'idéal de l'émotion tendre; c'est l'époque des troubadours. L'autorité de la morale patriarcale décroît, mais une éducation nouvelle n'a pas encore préparé la femme au plein exercice de la responsabilité personnelle. D'une façon générale, la femme a inspiré indirectement un art et une poésie qui ont changé l'idéal de l'autre sexe; et l'on voit que l'histoire conclut à l'assimilation des sexes, non à leur différenciation.

C'est à cette conclusion qu'arrive M. Richard; et il l'appuie par tous les faits, les arguments que nous avons été obligés de résumer, mais qui apparaitront dans toute leur force lumineuse au lecteur attentif. L'histoire de la femme est l'histoire même du droit; et la femme n'a pas eu besoin de la force pour réclamer ses droits. L'homme a compris le tort porté à l'ordre social par l'assujetissement des femmes; et comme, dans la vie publique, la lutte ne s'est pas adoucie aussi rapidement que dans la vie privée, la femme est encore restée inférieure au point de vue politique. Il appartient à la civilisation démocratique de favoriser l'assimilation des sexes, tout en conservant le culte social de la fonction maternelle. Notre démocratie individualiste a conservé les tendances du patriarcat, et considéré trop la femme comme une chose. On voit dans quel sens doivent être orientées les réformes de la civilisation moderne.

JULES DELVAILLE

Léon Bourgeois. — Pour la Société des Nations. Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1910, XII-467 pages.

Le problème de la paix a été souvent mal posé devant l'opinion, et les esprits en ont tiré des conclusions différentes. Il ne s'est pas agi d'établir immédiatement une paix universelle; on a voulu, plus modestement, « resserrer les liens de droit entre les nations », de façon à ce que, de moralement obligatoire, l'arbitrage devint une nécessité de la raison. Il n'était donc pas inutile que l'opinion publique fût éclairée sur la portée du problème qui se pose à la conscience universelle. De là, le livre de M. Léon Bourgeois qui est une réunion de rapports, de discours, d'allocutions, et, bien divisé, bien coordonné dans ses parties, fixe les étapes successives du problème, et en montre la haute valeur morale. Ainsi, dans le discours prononcé le 31 mai 1909, au Congrès national de la Paix, tenu à Reims, M. Bourgeois a montré que la paix doit être définie « la durée du droit », et qu'elle a, avant tout, des conditions morales; en face de la diplomatie de la force, dont les combinaisons sont fragiles, doit s'affirmer, de plus en plus, la diplomatie du droit, qui, au-dessus de la souveraineté des États, prétendue intangible et absolue, établit la justice, dont l'idée rend cette souveraineté simplement relative. Cette diplomatie s'est fait connaître au monde dans les deux Conférences de la Paix, en s'unissant au respect toujours plus graud de la vie humaine, et en maintenant encore plus étroite la solidarité économique des nations.

Sans compter les Annexes, ou actes officiels qui terminent le volume, le livre de M. Bourgeois est divisé en trois parties d'inégale longueur.

La première partie est consacrée aux Conférences de la Paix de 1899 et 1907. On sait que la question du désarmement a suscité des objections d'une certaine valeur; M. Bourgeois a fait considérer la question d'un point de vue très élevé par les délégués des différentes puissances; et, grâce à lui, on a pris une résolution relative à l'espérance de voir diminuer les charges des armements, et l'on a exprimé l'espoir que la question serait reprise. — Pour ce qui concerne l'arbitrage, M. Bourgeois a montré, à plusieurs reprises, que tous les biens communs des nations se trouvent suspendus au maintien de la paix. Sa forte intervention a obtenu du Comité d'Examen de l'arbitrage une déclaration favorable au « devoir des puissances », qui, en présence d'un conflit possible, considéreront comme un devoir de recourir à l'arbitrage, en face duquel il ne doit y avoir ni grandes ni petites puissances.

La deuxième partie du livre est consacrée aux résultats des deux Conférences de la Paix. La Conférence de 1899 « a fait avancer l'heure où, dans les rapports internationaux, la force sera subordonnée à la justice et au droit » (Rapport au Ministre des affaires étrangères); des événements, comme ceux du Transvaal, n'atteignent

pas l'œuvre de la Conférence, parce que des bouleversements de ce genre dans les opinions et les intérêts du monde ne se font pas en un jour (Discours à la Chambre, 20 janvier 1902); on a établi des principes certains dans les questions où n'existaient que des usages et des opinions vagues; il ne faut donc avoir ni scepticisme ni impatience. Enfin, en 1907, en même temps que l'acceptation de l'arbitrage obligatoire, on a reconnu, pour la première fois, les premiers traits d'une « Société des Nations », grâce à l'organisation juridique de la vie internationale que tous les États ont été unanimes à poursuivre régulièrement et périodiquement.

La troisième partie du livre renferme le Discours prononcé à l'École des Sciences politiques, le 5 juin 1908. Pour M. Bourgeois, au-dessus de la société économique doit s'élever une société de droit, reposant sur des obligations morales; et si ces obligations n'ont pas de sanction, ce qui importe, c'est que la puissance actuelle de l'opinion est un obstacle préalable à la violation des engagements.

Nous n'avons pu donner qu'une idée incomplète du beau livre de M. Bourgeois; nous sommes heureux de constater aujourd'hui que traitant, avec sa compétence habituelle, les problèmes de politique étrangère, l'auteur de *Solidarité* s'élève toujours au point de vue vraiment philosophique. C'est ainsi qu'il dit : « *Les idées sont aussi des faits*, ou, comme on l'a dit, des *forces*. On parle de politique réaliste : c'est un réalisme incomplet, aveugle, que celui qui ne tient pas compte des idées dans l'estimation des faits apparents et dans le calcul des forces agissantes. » (P. 23.) Mais il ne faudrait pas croire que cet idéalisme, cette confiance dans le progrès de l'éducation des esprits, et dans l'action croissante des forces morales (p. 106 et 231), font oublier à l'auteur les nécessités des faits; il sait, mieux que personne, comment il faut aborder des problèmes plusieurs fois séculaires que les meilleures volontés ne sauraient résoudre en un jour.

JULES DELVAILLE.

Posada (**A.**). — PRINCIPIOS DE SOCIOLOGIA. Introduccion. 1 vol. gr. in-8°, 486 p. Jorro, Madrid, 1908.

Dans cette introduction qui est déjà elle-même un ample et important traité, l'auteur, après une impartiale revue historique des écoles et des doctrines sociologiques, aborde la question essentielle : Quel rapport la nouvelle discipline soutient-elle avec la science, la philosophie, l'histoire et l'action? Il s'attache à observer partout la même attitude synthétique et impartiale.

La sociologie est-elle une science? Tout dépend du sens attaché à ce terme. Entend-on par science un système d'explications, un corps de lois clairement formulées et vérifiées par l'expérience? En ce cas la sociologie n'est pas et ne peut être une science. Mais la réponse sera

différente si la conscience d'un problème posé par une réalité sociale naturelle suffit à légitimer une recherche scientifique. La sociologie en effet a un objet réel, distinct de tous les autres; non pas que la Société soit au sens propre une entité, un organisme, mais bien un système de relations.

La sociologie n'étant pas une science au sens rigoureux et étroit du terme ne se sépare pas radicalement de la philosophie. La tâche du sociologue n'est pas d'expliquer la réalité qui fait l'objet de son étude mais de la comprendre et de l'interpréter. Son attitude n'est donc pas radicalement différente de celle du philosophe si ce n'est que le philosophe interprète la réalité tout entière et le sociologue une partie seulement de cette réalité. Le sociologue transforme en connaissance réfléchie la connaissance spontanée du milieu social que chacun possède et c'est là une opération plus voisine de la philosophie que des sciences de la nature.

De même la sociologie a sa racine dans la connaissance historique sans se confondre pourtant avec l'histoire proprement dite, ni même avec la philosophie de l'histoire. L'histoire, la philosophie de l'histoire et la sociologie ont comme matière la réalité sociale et en un certain sens, l'humanité elle-même. Mais en histoire ce qui importe, ce sont les faits qui ont eu une existence; pour la philosophie de l'histoire, c'est l'explication ou l'interprétation rationnelle des faits; pour la sociologie, c'est l'interprétation de la réalité sociale, de l'ordre social en tant que social (p. 376).

La sociologie n'étant ni l'étude d'un mécanisme naturel ni celle d'un processus historique fatal, le rapport de la connaissance sociale et de l'action cesse de se présenter à l'esprit sous la forme d'une antinomie. La connaissance n'est pas et ne peut être ici une contemplation passive du fait ou même de l'ensemble de la réalité. La sociologie transforme en connaissance réfléchie notre connaissance spontanée du milieu social. Mais la réflexion sur le milieu social tend elle-même à la réforme de la réalité donnée, car la réforme bien comprise consiste à parfaire, à achever ce qui est déjà donné dans la nature (pp. 319 et suivantes).

On le voit : Posada reste fidèle aux principes et aux traditions de l'école d'où est sortie la philosophie sociale de l'Espagne moderne, l'école de Krause, issue elle-même de Schelling.

GASTON RICHARD.

II. — Esthétique.

Dr. A. Schlesinger. — DER BEGRIFF DES IDEALS. II et III. Leipzig. W. Engelmann, 1909 et 1910.

L'auteur, qui a exposé sa méthode d'enquête dans le second cahier

de ce travail, nous offre dans le troisième les résultats qui lui paraissent donnés par les réponses faites à son questionnaire. Il me serait difficile d'exposer à mon tour ce questionnaire, qui est extrêmement détaillé. Si le nombre et la précision des questions ont des inconvénients en pareille matière, on y a l'avantage, par ailleurs, de serrer le problème de plus près et de pouvoir critiquer et contrôler les réponses l'une par l'autre.

Bref, voici les premiers résultats de l'enquête (une quatrième livraison complètera ce travail) en ce qui concerne l'essence de l'idéal vécu (das Wesen des Idealerlebnisses) et ses rapports avec les états de conscience apparentés.

L'auteur, ayant distribué préalablement des matériaux en deux tables où les réponses se trouvent groupées et résumées sous de simples signes qui en indiquent le sens, nous présente ces résultats en deux parties, ses deux tables ou « méthodes » s'achevant et s'éclairant réciproquement.

1re méthode. — La signification de l'objet auquel l'idéal s'attache serait indifférente pour le sujet; il n'y aurait pas d'idéal en soi.

La vie idéale et la vie sympathique seraient distinctes dans tous les cas; plus encore, les émotions de sympathie que l'objet éveille ne permettraient pas que le sujet l'idéalise.

Quant au rapport de l'objet idéalisé avec la réalité, on serait autorisé à dire que, d'une manière générale, tout objet vaut, comme idéal, qui est vécu, éprouvé en un particulier (distinct de tout autre) processus émotif pur (affranchi de toute impression troublante) avec tendance à la réalisation de l'objet.

Que si l'on cherche à définir, à limiter l'idéal vécu en regard d'états de conscience associés, nous savons déjà que la vie de l'idéal n'est pas identique à telles manifestations affectives complexes, comme le sont la sympathie, la vénération, l'étonnement, le respect, etc.

Des cas se présentent où la réalisation ne satisferait pas le rêve : l'idéal s'évanouirait en se réalisant, parce qu'il suppose une pureté, un *maximum* de valeur, qui sont impossibles; il est alors comme l'image d'une vie fantomatique.

2e méthode. — Elle confirme la conclusion qu'il n'existe point d'objet ni de classe définie d'objets portant en soi le caractère de l'idéal.

Tout objet peut devenir un idéal sans posséder un *maximum* de valeur. Il ne faut pas chercher dans ce *maximum* le caractère propre à rendre l'objet idéalement vécu, ni refuser la qualité d'idéal à un objet qui ne le comporte pas. Comment d'ailleurs établir et penser réellement ce *maximum*? Il suffit qu'il y ait valeur sentie, éprouvée, sans accident qui l'altère.

Sur le rapport de l'objet idéalisé avec la réalité, le résultat serait

1. Tirage à part des *Arch. für die gesamte Psychologie.*

que là où l'on ne constate point l'expérience d'un objet liée à une tendance à sa réalisation, là n'est point d'idéal vécu.

Aucune indication précise à tirer des réponses touchant un critérium de l'idéalité, elles renseignent seulement sur quelques-unes de conditions qui y semblent nécessaires.

Quant à la dernière question, celle des images associées, il convient de noter que la réalité ne nous offre pas des cas d'idéalité pures, mais qu'il s'y mêle toute sorte de formes, fantomatiques ou autres.

Je laisse au lecteur le soin de lire lui-même la conclusion qui termine ce travail et de prendre connaissance directement de la méthode suivie. Les données de l'enquête me paraissent avoir été interprétées avec sagacité et prudence. M. Schlesinger n'a pas visé, certainement, à grossir l'importance des résultats; il s'est attaché à préciser le problème, et il y a réussi. Il convient d'ajouter que ce travail est dédié à son maître, l'éminent Prof. Oswald Külpe.

L. Arréat.

III. — Histoire de la philosophie

Raoul Mourgue. — La Philosophie d'Aug. Comte. Lyon Rey, 1909. In 8°, 81 p.)

Au moment où Comte entreprenait cette réflexion sur les sciences qui constitue l'une des parties du positivisme, la biologie commençait à naître. Dans cet ordre de recherches, les principes étaient encore incertains, la méthode et l'esprit n'avaient pas encore trouvé leur direction définitive. Le mérite de Comte est d'avoir su choisir avec beaucoup de pénétration parmi les théories opposées que soutenaient avec plus ou moins de netteté et de précision les biologistes de son temps, celles dont le triomphe assura les progrès de cette science nouvelle. D'un autre côté, parce qu'il eut le sentiment très fort de la complexité et de la spécificité des phénomènes biologiques, il sut éviter les théories trop étroites, les vues trop fragmentaires, qui eussent conduit à négliger quelque élément des processus vitaux. C'est ainsi qu'il rejette à la fois les conceptions métaphysiques du vitalisme, et l'empirisme brut, il critique les tendances purement mécanistiques de l'école de Paris, tout en formulant assez nettement le déterminisme des phénomènes vitaux et l'étroite relation entre le milieu, l'organe et la fonction. — Pour ce qui est de la méthode, Comte très pénétré de la complexité des phénomènes vitaux et de l'idée du consensus vital, a un peu trop limité le rôle de l'expérimentation en biologie; mais il a bien vu les conditions nécessaires pour qu'une expérience soit rigoureuse et concluante. Il a bien vu aussi que le pathologique n'est qu'une simple variation en plus ou en moins du normal, et que, par suite, la méthode pathologique est susceptible de beaucoup de fécondité; — il a mon-

tré les avantages de la physiologie comparée et la possibilité de fonder sur elle, la physiologie générale. — Pour ce qui est du rapport de la biologie avec les sciences inférieures, Comte refuse également de ne voir dans le phénomène vital qu'une complication du phénomène physico-chimique, ou au contraire de l'en séparer radicalement comme le voulait le vitalisme. Enfin, il fait une grande place à l'idée de la finalité non plus entendue selon le « dogme théologique » des causes finales, mais ramenée au principe des conditions d'existence. — Telles sont quelques-une des idées que Comte n'a sans doute pas découvertes lui-même, mais dont il a le grand mérite d'avoir compris la valeur et d'avoir puissamment contribué à les répandre.

Voilà ce que s'efforce de montrer M. Mourgue dans un travail documenté et consciencieux, mais d'allure un peu lourde. Ce qui ne s'en dégage pas assez, c'est une conception philosophique suffisamment nette des phénomènes biologiques, et de la théorie que, en définitive, Comte a pu professer à leur sujet; nous y voyons qu'il à su éviter les excès des théories opposées présentées dans une forme étroite et simpliste; mais cela ne suffit pas à constituer une théorie claire et précise.

PAUL FONTANA.

Deroisin. — NOTES SUR AUGUSTE COMTE PAR UN DE SES DISCIPLES. 1 vol. IV-186 pp. in 8°. Paris, G. Cris et Cie: 1909.

L'auteur de ce petit livre, M. Deroisin, a connu intimement Auguste Comte dans la deuxième moitié de sa vie, à partir de 1845, et beaucoup fréquenté le milieu positiviste. Il a entrepris de réunir, un peu au hasard tous les souvenirs qu'il a conservés de cette fréquentation, et, resté fidèle à la doctrine positiviste et surtout au souvenir du Maître, il n'en a pas moins gardé toute sa liberté pour juger avec grande impartialité les actes du fondateur du positivisme. C'est que tous ses actes déraisonnables, son attitude à l'égard de la plupart de ses amis et de ses disciples, M. D. peut les rapporter à la maladie mentale d'Auguste Comte, maladie qui n'aurait suivant lui, « affecté que ses facultés sentimentales, laissant intact son génie ». Sur la maladie d'A. Comte, qui le fit interner à la maison de santé d'Esquirol, M. D. ne donne que peu de renseignements et il ne semble même pas avoir très exactement compris la nature de ses troubles psychiques. « J'ai connu, dit-il, quelques détails sur la crise cérébrale aiguë subie par Auguste Comte. Il a été fou, mais fou à lier. Après s'être réfugié à Montmorency à l'hôtel du *Cheval blanc*, il y mit le feu, si bien qu'on appela les gendarmes à qui, paraît-il, il fit un accueil très favorable... Dans le trajet de la maison Esquirol à son domicile, Comte, conduit en fiacre, s'exalta en passant sur le pont d'Austerlitz. Il se mit à décrire le panorama de Constantinople, particulièrement celui de la Corne d'Or qui se déroulait devant ses yeux.

M. Mellet, auteur d'un ouvrage de mécanique avec Auguste Comte, se trouvait dans la voiture. Il eut l'imprudence de dire : « Mais nous ne sommes pas à Constantinople, nous sommes sur le pont d'Austerlitz. » Comte lui décocha un vigoureux soufflet qui dut le faire réfléchir sur l'opportunité de contrarier les fous.

Rentré chez lui, Comte se montra d'abord lourd, sombre, taciturne. On le trouvait blotti derrière les portes. Il se livrait aussi à des manifestations d'instincts inférieurs. Cependant le mode intérieur de sa folie avait des réveils. Lorsqu'il était à table, voulant effrayer sa femme et sans doute protester contre l'empire qu'elle avait pris sur lui, cet homme plutôt maladroit lui lançait avec une adresse rare son couteau de manière à ce qu'il aille se planter dans la muraille après lui avoir frisé le bras, seulement, sans jamais l'atteindre. » (p. 23-25). A la suite de cette crise, A. Comte avait guéri complètement mais il devint très difficile à vivre ». C'est alors que M. D. l'a connu et les nombreuses anecdotes qu'il rapporte fournissent des éléments très importants pour une étude où l'on entreprendrait de reconstituer l' « observation » d'A. Comte, et de porter un diagnostic sur son état mental.

Le portrait que nous en donne M. D. présente tous les traits du caractère paranoïaque : idées de persécutions attribuées à des inconnus, méfiance à l'égard des personnes de son entourage, amis, parents, disciples, orgueil formidable se traduisant parfois par des manifestations puériles, besoin de domination, tendance à la règlementation, aux vastes conceptions de réforme et d'organisation politique, etc. « Son suprême persécuteur était Arago... Comte lui attribuait les échecs qu'il avait éprouvés dans ses candidatures à l'École Polytechnique, et peut-être Arago n'y avait-il pas été étranger. Cependant dans la suite, Mme Comte étant allée le voir accompagnée par Littré, il protesta contre toute pensée d'hostilité... Dès lors date pour lui [Comte] ce qu'il a appelé sa « persécution polytechnique. » (p. 32-33). Lors de la rupture avec Mme Comte et avec Littré son caractère paranoïaque transforma cet incident que Comte lui-même raconta de la manière suivante à M. D. : « Dans le courant de l'été de 1852, je me trouvais chez Comte en même temps que le Dr Segond, père du chirurgien. Au moment où le docteur allait se retirer, Comte lui dit avec feu : « Vous savez la rupture définitive avec M. Littré. Il est l'adversaire du Positivisme avec Mme Comte, les Rouges et l'Institut. M. Littré est l'amant de Mme Comte, de sorte que la lutte s'établit entre l'ange qui aura toujours trente-deux ans et le démon qui vient d'entrer dans sa cinquante-deuxième année »... Cet éclat d'Auguste Comte était causé par une lettre de Littré. Cette lettre contenait des revendications pécuniaires dans l'intérêt de Mme Comte » (p. 57).

Les exemples de l'orgueil immense, et du besoin de domination qui s'accrurent progressivement chez A. Comte, abondent dans le livre de M. D. Ces tendances s'exprimèrent d'une manière particulièrement

puérile et pathologique dans certaines de ses théories sociales. « Il voulait la paix partout, la paix toujours. Il croyait avoir pourvu à une action défensive par des moyens qu'on jugera dérisoires; c'était par une sorte de guérilla universelle, s'appuyant sur la facilité que l'on a de devenir chasseur (p. 71)... Pour Comte, ce pouvoir moral et intellectuel constituait le pouvoir spirituel qui gouvernait les esprits au nom d'un être supérieur l'Humanité, dont le philosophe faisait une véritable entité... Il s'en institua le souverain interprète sous le titre de grand prêtre, auquel il confiait toutes les prérogatives dont, suivant lui, un grand prêtre était investi dans l'ordre moral et intellectuel. Il m'a décrit son costume blanc et vert (p. 83)... Ce pouvoir surveillait la conduite des individus astreints à une grande uniformité de sentiments de pensées et d'actions. Le philosophe confiait le pouvoir de juger les vivants et les morts (p. 84)... Dans ses dernières années Auguste Comte s'attribua un pouvoir qu'il semble qu'on ne devrait pas se donner à soi-même, le pouvoir de lier et de délier. Il ne peut pas y avoir pour moi de doute sur ce point. Je lui disais que j'avais un engagement; se levant, il me dit d'une voix impérative : « je vous en délie » (p. 85-86)... Quelques jours avant sa mort il s'occupait encore de l'avènement prochain de sa dictature. Il prononça cette dictature, à titre de prolétaires, entre Blanqui qui avait fait ses études, Barbès qui avait de la fortune et qui aurait frémi de se trouver à côté de Blanqui; Caussidière qui était représentant de commerce, Hadery ouvrier... etc. (p. 87).

Tout le livre de M. D. est ainsi fait d'anecdotes qui le rendent très vivant et dont un grand nombre sont pleines d'intérêt et nous font connaître dans leur intimité A. Comte et les positivistes de son entourage. De celles que nous avons rapportées et d'autres semblables on pourrait tirer une observation intéressante de l'état psychopathologique d'A. Comte et contribuer ainsi à expliquer la génèse de certaines des théories que l'on trouve dans ses ouvrages.

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

Giovanni Vidari. — L'INDIVIDUALISMO NELLE DOTTRINE MORALI DEL SECOLO XIX. 1 vol, in-16, XX. — 400 p. Hœpli, Milan, 1909.

L'étude de M. Vidari sur l'individualisme dans les doctrines morales du XIXe siècle est la reproduction, un peu retouchée par l'auteur, d'un mémoire couronné en 1906 par l'Académie des sciences morales et politiques de Naples.

L'auteur rappelle, d'abord, dans son *Introduction*, qu'il n'y a de moralité que là où il y a conflit entre principes opposés; les théories morales doivent donc reproduire ce conflit, et elles se partagent entre les principes opposés; cette opposition entre les principes contraires

se présente principalement, chez les modernes, comme conflit entre les doctrines individualistes et les doctrines anti-individualistes; mais, comme il s'agit là de concepts formés sur des faits vécus par la conscience, et que la dialectique de la vie de l'esprit implique le passage d'un moment à l'autre et leur pénétration mutuelle relative, cette mise en contraste des doctrines morales est elle-même relative. — Le terme *individualisme* est employé de la façon la plus ambiguë, qu'il s'agisse de caractériser les peuples et les races, les tendances politiques, économiques et morales. D'où cette double tâche : chercher ce qu'il y a de commun à toutes les formes de l'individualisme; chercher d'où viennent les diversités d'application du concept. La moralité étant le *fait* central et la morale la théorie synthétique de la vie, faire ce double travail dans le domaine moral, c'est éclaircir dans tous les autres domaines la signification du concept. — Sont « individualistes les doctrines qui affirment et démontrent la nécessité morale d'émanciper l'individu humain, de le délivrer de tout lien et de toute sujétion, soit à des êtres concrets et historiques, soit, plus profondément, à des principes idéaux ». Ainsi toutes ces doctrines sont *négatives*, mais elles le sont plus ou moins; les plus radicales « affirment le droit de libre expression et nient tout principe d'obligation ». Ces dernières frappent davantage; mais toutes, historiquement, ont eu pour motif une révolte contre la conscience éthico-sociale; elles ont pris ensuite un caractère positif et organisateur; et cette transformation historique explique la pénétration signalée plus haut des tendances contraires l'une par l'autre. La succession des doctrines peut être déterminée par l'évolution logique du principe de la libération. Or ce principe ne peut consister que dans « une propriété qui se retrouve en l'individu »; cette propriété, ou bien dépassera l'individu, et nous aurons en ce cas l'individualisme *rationaliste*, le *droit* à l'émancipation, ou bien se trouvera en lui empiriquement, et nous aurons l'individualisme *naturaliste* (le *besoin* d'émancipation). Par son principe, l'individualisme rationaliste aura quelque chose d'anti-individualiste; par accident, l'individualisme naturaliste pourra rejoindre l'anti-individualisme. L'individualisme *rationaliste* a pour prototype l'éthique kantienne qui nous offre tout ensemble le principe d'une raison *subjective*, les limites *formelles* posées par la loi morale, la *liberté* qu'a l'individu de se mouvoir entre les limites formelles; la double interprétation du moralisme kantien, socialiste ou individualiste, atteste la pénétration mutuelle des doctrines opposées; le kantisme a évolué, au XIXe siècle, surtout en France, sous forme surtout individualiste. Quant à l'individualisme *naturaliste*, son principe lui sera fourni, ou par les sens (sentiment du plaisir et de la douleur) ou par l'instinct. L'individualisme *sensualiste*, en se développant selon les lois d'organisation autonome de la vie des sens, trouvera ainsi sa limite et sa règle dans l'entendement (et non dans la raison, faculté de l'absolu). L'individualisme fondé sur l'*instinct* procède de *l'activité* naturelle; sous sa forme

la plus radicale, il rejette tout principe idéal et devient ainsi *l'immoralisme*; mais, arrivé à ce point, il implique un despotisme qui est la négation parfaite du principe individualiste, de même que, sous sa forme modérée, il considérait l'instinct comme « la révélation empirique et l'instrument terrestre de réalisation d'un principe idéal et universel ». — L'évolution logique du principe *rationaliste* l'amène à corriger par degrés l'affirmation individualiste première; on passe progressivement de l'individualisme semi-objectif d'un Cousin à l'individualisme subjectif et intellectualiste d'un Renouvier, pour arriver, avec l'individualisme sceptique d'un Renan, à la négation de toute morale; et « cette corrosion interne du rationalisme rend nécessaire la tentative de déterminer la norme de la conduite en partant du point de vue de l'expérience ». Mais l'évolution logique du principe *sensualiste* l'amène, au nom du besoin de félicité, à déterminer les règles intellectuelles de la prudence, à rejoindre ainsi partiellement le rationalisme, à tromper « le besoin initial et toujours renaissant d'affirmation individualiste »; d'où le développement des doctrines basées sur l'instinct. Or, parmi ces doctrines, les unes, sous diverses formes, font de l'instinct l'élément métaphysique de l'expérience, révélateur de la « volonté universelle » et de la « vérité de la nature », elles voient donc en lui le « fondement prochain » de l'individualisme, non pas son « fondement éloigné et profond », elles se rapprochent en se développant d'un universalisme panthéiste; les autres, les doctrines immoralistes, si elles nient tout principe idéal, toute morale, si elles affirment simplement l'instinct de puissance, ne sont pas égoïstes puisqu'elles excluent la réflexion, et contiennent « implicite une tendance universaliste » qui leur permet d'exercer leur attrait sur les âmes assoifées d'idéal ». « Ainsi par toutes les voies l'individualisme en vient à la négation autonome de lui-même, grâce au développement logique du principe même sur lequel il est fondé ». — On peut classer semblablement et logiquement les formes de l'anti-individualisme. La négation du droit de l'individu, ou bien procédera d'un ordre ou d'une réalité objective qui imposera sa loi, ou bien procédera d'un ordre subjectif qui se rattache à une conscience primitive ou à une conscience collective, dont les consciences singulières ne sont que les accidents ou les moments ou les facteurs. Le théisme de Leibnitz est proche, d'ailleurs, de l'individualisme rationaliste et théiste; le panthéisme de Spinoza peut contenir les germes d'un individualisme de l'instinct; et si l'étatisme ou le socialisme communiste constituent l'extrême opposé de l'individualisme de la puissance, le despotisme de la collectivité et de l'état est proche parent toutefois du despotisme auquel aboutit l'immoralisme de la puissance. On peut conclure de là que le conflit entre les deux tendances ne pourra être résolu que par une synthèse des deux tendances et non par l'élimination de l'une d'elles. — La classification *logique* des doctrines se complète par une classification *historique*. Le XIXe siècle,

plus que tout autre, est bien le siècle de l'individualisme, et le mouvement individualiste, toujours *idéaliste* dans le fond, y procède de la révolution kantienne; c'est Kant qui a « transporté de l'objet au sujet, de Dieu à l'homme, le feu central d'où s'irradie la norme morale ». Et cette évolution se partage en trois périodes : de 1810 à 1830 un moment de ferveur bouillonnante; après 1830 un mouvement de réaction et d'organisation (théorique avec Hegel et Comte, pratique avec l'organisation politique de la Prusse et de la France) qui détermine une révolte individualiste plus radicale (avec Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach, Stirner et Proudhon); dans la seconde moitié du siècle, un nouveau moment de réaction, scientifique et démocratique cette fois, mais qui détermine une nouvelle renaissance de l'idéalisme, avec Renouvier (contre le déterminisme), avec Spencer (contre le darwinisme socialiste), avec Nietzsche (en faveur de l'aristocratie). — Enfin, comme les diverses doctrines morales sont de toutes les plus en rapport avec le génie de chaque peuple, on peut rapporter la forme rationaliste de l'individualisme au génie français, la forme sensualiste au génie anglais, la forme « instinctiviste » au génie allemand, en se souvenant toutefois qu' « à la réalité vivante on peut bien appliquer certains schèmes mentaux, mais qu'on ne peut l'enfermer ni la contraindre dans ces cadres, qui sont plutôt des concepts-limites que les concepts proprement représentatifs du réel instable et mobile ».

Les trois premiers chapitres de l'ouvrage sont donc respectivement consacrés aux doctrines rationalistes, aux doctrines sensualistes, aux doctrines « instinctivistes ». Au début de chacun d'eux, l'auteur montre le rapport entre la tendance qu'il va décrire dans son développement et l'âme de la nation où elle s'est développée. (La troisième tendance, sous deux formes mystiques, l'une spéculative et l'autre pratique et faite de tendresse, est rapportée, d'une part à l'âme allemande, d'autre part à l'âme slave; et, de même que le rationalisme français procède de l'Allemand Kant, le mysticisme philanthropique des slaves a son analogue chez le Français Guyau. — Le quatrième chapitre a pour objet l'*évaluation générale des doctrines*. D'abord l'évaluation *extérieure* et *historique*; elle montre que « l'action large et profonde exercée par les doctrines individualistes dans tous les domaines de la vie atteste leur intime affinité avec les besoins de l'âme contemporaine ». (C'est surtout dans le domaine de la littérature et de l'art que l'auteur poursuit cette action, rattachant par exemple l'art de Wagner à la philosophie de Schopenauer et à celle de Feuerbach, le drame d'Ibsen à celle de Sören Kierkegaard, le drame de Sudermann à l'immoralisme nietzschéen). Puis les *présuppositions métaphysiques* et les *conséquences politico-sociales* des doctrines. Celles-ci ne s'accordent ni sur les conceptions métaphysiques (puisqu'elles vont du monadisme contingentiste de Renouvier au mécanisme de Spencer et au panthéisme mystique de Schleiermacher ou au monisme dynamiste de Guyau et de Nietzsche), ni sur les conséquences sociales (puisqu'elles

vont du libéralisme à l'aristocratisme et à l'anarchie). L'évaluation n'en est possible que sur le terrain de la morale, le seul qui intéresse directement la conscience individuelle. Toutes les doctrines individualistes s'accordent en ceci que toutes mettent en valeur l'aspect *dynamique* de la vie morale, « présupposent avant tout la force vive ou l'énergie motrice du sujet individuel »; c'est là le mérite *formel* de toutes ces doctrines. Au point de vue *éthico-social*, elles sont toutes « *révélatrices* de l'énergie individuelle, *libératrices* de cette énergie à l'égard de toute oppression »; et l'immoralisme lui-même a pour but de faire « jaillir directement de l'esprit la vie supérieure et idéale ». Ainsi toutes ces doctrines apportent à la notion égalitaire de la justice, par la reconnaissance des valeurs diverses selon les individus, une correction bienfaisante. Toutes, « en critiquant et en répudiant les formes historiques et actuelles de la moralité, font luire à nos yeux l'idée d'une moralité plus haute et plus vraie, d'une vie plus juste parce que plus respectueuse des valeurs individuelles, plus librement sereine et surhumaine parce que plus simplement humaine ». (Mais les immoralistes ont le tort de méconnaître le conflit intérieur de la vie spirituelle, le besoin de l'ordre et de la loi, qui distingue cette énergie intérieure et active des énergies naturelles déterminées extérieurement et limiteés en elles-mêmes). Au point de vue *éthico-personnel*, les doctrines individualistes « signifient la *rédemption* de l'individu par lui-même dans une vie idéale »; et ce mérite se retrouve même dans le sensualisme ou l'immoralisme, si on les envisage comme *négation* des limites extérieures. Et cette valeur *personnelle* des doctrines est le fondement de leur valeur *sociale*. De là la valeur *éducative* de ces doctrines. Et leur diffusion est en accord avec ces deux caractères de la société contemporaine : l'élargissement des relations sociales et l'organisation scientifique de la société, qui aboutissent également à la libération intérieure de l'individu. Quant aux faibleses de ces doctrines, elles procèdent de la confusion faite par elles entre le *motif* moral, qui est individuel, et la *fin* morale, qui est universelle. Elles ont méconnu que « la vie individuelle tire de la vie sociale, et d'elle seule, son aliment, et que c'est seulement au concours des énergies individuelles dans l'unité sociale que doivent leur origine et leur développement les biens de la civilisation ». Elles ont méconnu également cette socialisation croissante qui caractérise la vie moderne et qui conditionne la libération intérieure de l'individu.

M. Vidari conclut que « l'individualisme est dans le vrai en ce qu'il affirme, dans le faux en ce qu'il nie ». « Il est vrai que l'individu seul est la source des valeurs morales; il est faux que sa liberté, son plaisir ou l'expansion effrénée de sa vie soient le fondement de la valeur ou la fin de l'activité individuelle ». « Le seul concept qui puisse réaliser la synthèse des concepts opposés, société et individu, est celui de la *personne*, universel concret ou réalité individuelle élevée à l'universalité de l'idée, libre expansion de l'énergie individuelle selon la loi

universelle implantée dans sa nature d'esprit ». Dès lors, « vivre comme des personnes, traiter les autres comme des personnes, développer en soi et en autrui la personne humaine, toutes ces formules représentent la synthèse, dans laquelle les thèses opposées de l'individualisme et de l'anti-individualisme se recomposent en une vivante unité ». « A la dialectique logique des concepts répond la dialectique historique des faits; à cette heure s'accomplit le processus de synthèse des termes opposés, par où l'exigence anti-individualiste de la solidarité coexiste avec l'exigence individualiste de la liberté. Former librement la conscience individuelle et organiser scientifiquement la société, tels sont les deux aspects opposés, mais nécessaires l'un à l'autre, du problème pratique, qui s'impose dans le moment actuel de l'évolution humaine ».

J. Segond.

A. Covotti. — La vita e il pensiero di A. Schopenhauer. — Biblioteca di scienze moderne, Fratelli Bocca, Torino 1910, in-8, 311 p.

Une étude sur Schopenhauer vient à son heure pour replacer en pleine lumière ce penseur de premier ordre, si tant est que la vogue récente de Nietzsche qui lui doit d'ailleurs les principaux *leit-motiv* de sa philosophie, l'eût momentanément éclipsé. Ce sont là d'ailleurs contingences dont M. C. ne témoigne nul souci, fidèle en cela à l'esprit du maître. L'intérêt de l'ouvrage est dans une analyse chronologique tout objective des idées de S., dont l'auteur établit la filiation à travers les divers écrits, en s'aidant d'une façon constante de la correspondance du philosophe pour l'histoire de sa vie et de sa pensée. Cette étude va strictement de la vie de S. à sa mort; de son influence posthume, des nombreux emprunts qui continuent à consacrer après lui le succès de ses idées, l'auteur ne dit mot, se bornant à mentionner les passages nombreux dans lesquels le philosophe escompte les compensations dues par la postérité à sa doctrine méconnue, et présage fièrement à ses livres qu'ils fourniront « une suffisante matière à cent ouvrages futurs ». Une impression ressort de la lecture de cet essai, c'est que l'on n'a peut-être jamais assez souligné l'unité remarquable de la philosophie et de la vie de S. Que l'on songe « qu'en 1814, à l'âge de vingt-sept ans, tous les principes de son système, dans le détail le plus secondaire, étaient fixés. » Il n'y a pas chez lui, comme chez tel et tel de ses contemporains une première et deuxième philosophies, ni les retouches apportées à une doctrine initiale jugée après coup trop hardie.

Dans cette philosophie, certaines données fondamentales se laissent discerner : En premier lieu, un sentiment précoce chez S., de la misère de la condition humaine, qui, le faisant s'irriter contre l'inévi-

table, le rend bizarre et insociable, mais lui inspire de prendre à cœur l'explication du mystère de la vie. Jeune homme, il est véhément et obstiné dans la discussion par suite d'une force de conviction et d'un attachement à la vérité qui lui fait porter dans la vie spéculative « les qualités d'honnêteté qui se refèrent à la vie pratique ». — Nous distinguons, en second lieu. chez S. un critérium en quelque sorte esthétique et une méthode : l'intuition, entendue comme un recours constant à l'expérience, mais entendue aussi au sens Goethien d'une connaissance non discursive, regard objectif sur les choses ou éclair de lucidité géniale. Ce qui lui garantit la vérité de ses philosophèmes, c'est qu'ils se sont engendrés d'eux-mêmes dans sa pensée, de moment en moment, sans intervention du vouloir individuel. « Lorsque j'étais, écrit-il, dans la fleur de mon esprit, et au point culminant de mes forces, et que venait l'heure où mon cerveau avait sa plus haute tension, alors, sur quelque objet que se posât mon œil, cet objet m'était une révélation et faisait surgir une série de pensées dignes d'être notées ». En troisième lieu sa philosophie résulte d'une interprétation très forte et très personnelle du kantisme qu'il rattache avec profondeur au platonisme rapproché lui-même de la philosophie hindoue. S. a connu très tôt cette dernière sans que son originalité en soit diminuée. Les Upanischads ne contiennent pas déjà sa doctrine, ils la font mieux comprendre, celle-ci y trouvant une confirmation, et S. déclare avoir personnellement puisé dans cette lecture « la grande consolation de sa vie ». En ce qui concerne Kant, S. est fermement convaincu que sa vraie philosophie doit être cherchée dans la première édition de la *Critique de la Raison pure*, et il appela sur ce point l'attention de Rosenkranz. Nous sera-t-il permis de noter en passant à quel point ses idées à ce sujet et aussi son appréciation sur la *Critique de la Raison pratique*, concordent avec les jugements de H. Heine, lequel ne ménage guère non plus les philosophes de l'école romantique. Il y a bien des traits communs entre ces deux hommes du même temps demeurés inconnus l'un à l'autre, et l'on serait tenté de joindre ce nom à ceux de cette famille d'esprits avec lesquels S. se sentit en parenté : Mozart, Gœthe, Beethoven, Bürger.

S. se défend d'avoir, par ses violences à l'égard des métaphysiciens du jour, provoqué comme représailles cette conspiration du silence dont il s'est prétendu victime. Ses virulentes attaques contre les « trois sophistes » ne se produisirent « qu'après trente quatre ans de patience », dit-il. Il ne se serait permis auparavant, prétend-il, que des allusions ou des épigrammes sans gravité. Effectivement, l'insuccès de S. auprès de ses contemporains immédiats, comme M. C. l'a très bien montré, tient essentiellement à ce qu'il est en opposition complète avec les courants de pensée et de sentiments de son temps, et est, par là même, un isolé. En « un siècle de fer » et en un pays où la philosophie devient un apostolat guerrier, ou un fidéisme de conservation sociale, ou une divinisation des fins de l'Etat. S. est précisé-

ment le penseur le plus étranger au nationalisme réactionnaire de son temps. La confiscation par les armées prussiennes de la république de Dantzig, n'avait-elle pas fait de lui, dès sa prime enfance, un sans-patrie? Son voltairianisme se heurte notamment dans Schelling, à une philosophie faisant de la raison l'instrument passif d'une révélation supra-sensible d'aspirations religieuses. Partisan (le plus radical assurément depuis Platon), de l'irréalité du temps et du devenir, il rencontre partout, régnant sans partage, la conception historique de la réalité. Et combien encore il se révèle inactuel en maintenant la distinction kantienne du phénomène et du noumène contre des systèmes qui professent l'identité de la nature et de l'esprit, du réel et de l'idéal. Cependant que le prosélytisme patriote de Fichte et l'ascendant conquérant de Schelling font comparer le premier à Mahomet, l'autre à un général Napoléonien, S. est hors de son temps et de sa génération Sa doctrine naît dans un milieu étranger. Il en prend d'ailleurs son parti, répudiant pour sa philosophie le titre de « philosophie du temps présent. » Etre en état de lutte avec son époque devient pour lui la caractéristique du grand homme et du véritable penseur, de même que le paradoxe est l'aspect que revêt nécessairement la vérité en sa première apparition. Écrire pour ses pairs, considérer comme la véritable postérité pour laquelle nous devons vivre cette société idéale que composent les grandes âmes de tous les siècles, telle est l'idée plus sereine qu'il puisera dans l'antiquité classique, idée éminemment propre à le faire s'abstraire sans regret de son temps.

Fixée dès le début, autant que peut l'être le caractère humain d'après la doctrine même de S., sa philosophie s'est par la suite, développée uniquement par voie de conséquences et d'applications; la réaction de la destinée de l'auteur sur sa pensée, se réduit à une interprétation de cette destinée à la lumière des idées directrices de la doctrine. Et, dans le même ordre d'idées la défense de son système le pousse à rechercher des concordances en faveur de sa métaphysique de la volonté, dans les conceptions astronomiques de Herschell, dans les théories biologiques de Meckel, Cuvier, Bichat et jusque dans le magnétisme animal. Procédé bien différent, remarque-t-il, de celui de Schelling puisant simplement dans les résultats des sciences expérimentales pour en abstraire une métaphysique. Il faut convenir toutefois que dans le domaine des sciences naturelles, cette philosophie de l'apparence qu'est, selon lui, la philosophie du devenir, eut de fervents partisans. Mais contre Hegel, en particulier, de grossières erreurs scientifiques donnaient prise à son adversaire. L'opposition entre S. et les métaphysiciens de son temps que nous avons constatée très réelle quant au point de départ et aux principes directeurs, ne serait pas moindre, selon S. quant à la manière et aux procédés. D'un côté un grabuge de paroles vaines, obscurcissant de parti-pris les vérités communes, une philosophie abstruse et ennuyeuse faite de concepts abstraits les plus indéterminés que l'on puisse extraire de l'intuition

empirique; d'autre part, une philosophie ayant des racines dans la réalité intuitive, vraiment objective, alors que celle-là, subjective à l'excès, met tout son art à suggérer au lecteur qu'il est dans son tort en ne comprenant pas. Tout de même certaines conceptions fort analogues se retrouvent dans ces philosophies adverses. L'une et l'autre ont ceci de commun, que l'esthétique en est une partie importante. La distinction entre l'intellect et l'intuition intellectuelle de la raison, raillée par S., n'est pas sans offrir quelque ressemblance avec celle qu'il établit entre la pensée discursive abstraite et cette intuition immédiate, parente de la contemplation artistique et atteignant à l'objectivité absolue. Mais il reste que les philosophes qui identifient d'une façon par trop optimiste les règnes de la nature et de l'esprit sont des philosophes de l'apparence, ce n'est pas le cas de la philosophie de S. Ainsi sur ce point particulier de la beauté du réel, il fera cette objection typique : « Etre et voir sont choses différentes. Le monde est beau, soit! Mais le monde n'est-il qu'une lanterne magique? — Par « les années de maturité, si brèves à qui, maître enfin des matériaux accumulés pendant la jeunesse, n'a plus qu'à recueillir les fruits de son esprit », S. s'achemine vers ce moment où viendra le trouver enfin la renommée tant attendue « qu'il voit croître comme un incendie. » A ce moment « le Jupiter tonnant » des années de jeunesse prendra un caractère peut être plus olympien. Mais déjà, avant même qu'il eut rencontré de zélés propagateurs de sa philosophie pour lui donner un avant goût de la postérité, un certain apaisement de son humeur avait dû résulter du fait d'avoir adapté à ses théories et érigé en système tout à la fois les déceptions de son existence et sa confiance dans la force du vrai. On a l'impression, et pour notre part, il nous semble, que dans cette âme née pour s'irriter contre l'inévitable, la méconnaissance de sa doctrine par ses contemporains commence alors à prendre le caractère d'un fait naturel et inévitable contre lequel on ne peut s'irriter. Chez ce contemporain et adversaire du romantisme, guéri de l'attitude romantique, s'élimine encore progressivement un reste de lyrisme romantique, laissant apparaître en pleine lumière une figure dont les traits se rapprochent de ceux d'un sage de l'antiquité classique.

J. Pérès.

Erminio Troilo. — Idee e Ideali del Positivismo. Rome, E. Voghera, éditeur, 1909, in-16, 279 p., prix : 3 fr. 50.

L'auteur entreprend de montrer, par une étude à la fois historique et dogmatique, que le positivisme est, le plus souvent, mal compris et mal jugé, qu'il n'est pas, comme on le croit en général, une doctrine pauvre, sèche, étriquée, méconnaissant les droits de l'esprit

et répugnant aux idées généreuses et larges. Il n'est pas vrai non plus que le positivisme ne date que du siècle dernier; il constitue « un fait spirituel aussi ancien que la fonction psychologique elle-même », une tendance générale et fondamentale de l'esprit, au même titre que la théologie et la métaphysique. Dans tout le cours de l'histoire, on le retrouve sous des formes diverses, manifestant toujours les mêmes tendances générales et les mêmes exigences de l'esprit, par son opposition avec cet autre ensemble de doctrines que l'on désigne sous le nom d'idéalisme. On voit par là quelle est la position de l'auteur, et le sens assez vague qu'il donne au mot positivisme : le positivisme ne désigne pas ici une doctrine, mais bien plutôt une certaine tendance philosophique dont M. Troilo ne précise guère le sens, sinon en disant qu'il se traduit par des doctrines telles que philosophie de la nature, matérialisme, sensualisme, expérimentalisme, criticisme, scientisme, etc. Il range ainsi parmi les positivistes, les physiciens et physiologues présocratiques, les Épicuriens et les Stoïciens, G. Bruno, Bacon et Galilée, Spinoza, qui marque un point culminant du positivisme, Locke, Hume, le Kant de la *Critique de la Raison pure*, etc.

Lorsque ensuite dans une partie plus spécialement dogmatique l'auteur entreprend de préciser le sens du positivisme, on voit bien qu'il affirme avec force, avec abondance et sur un mode souvent lyrique, la richesse imcomparable, la puissance et la solidité de cette doctrine méconnue, mais on ne voit pas toujours qu'il la dessine assez nettement. Le positivisme, dit-il, est la philosophie du fait. Sans doute. Mais cette notion du fait, on ne le sait que trop, a grand besoin d'être précisée, car on y retrouve la difficulté qui domine toute théorie de la connaissance et toute métaphysique, de déterminer ce qui, dans un fait, est du donné pur et simple (à supposer qu'un tel donné existe pour nous) et ce qui vient de l'esprit. Tant qu'on n'aborde pas résolument ce problème, et qu'on n'a pas un sentiment très net de la solution qu'on entend lui donner, on ne dit rien de caractéristique en énonçant que telle philosophie est une philosophie du fait, et qu'elle veut unir la pensée et le réel. Car y a-t-il une métaphysique dont telle n'ait pas été l'ambition? En vérité, les divergences n'apparaissent que lorsqu'on commence à définir ce que c'est que le fait, le réel, la pensée. Ces questions, que l'auteur a laissées dans le vague, il se propose sans doute de les aborder directement dans un ouvrage ultérieur dont celui-ci n'est guère que l'introduction.

Il convient d'ajouter que le présent ouvrage est écrit dans une langue imagée, souvent même très imagée et oratoire, et que l'auteur porte, sur les doctrines idéalistes qu'il combat, des jugements souvent sommaires et contestables. Tous ces caractères donnent au livre de M. Troilo, une allure polémique.

PAUL FONTANA.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

American Journal of Psychology.

Vol XX, 1909

I. — Titchener. *La Psychophysique des climats* (1-14). — Les météorologistes, en étudiant la relation entre notre appréciation subjective de la température et les chiffres du thermomètre, arrivent souvent à des formules qui rappellent la loi de Fechner : on pourrait faire des constatations analogues en astronomie. — *A demonstrational colorpyramide* (15-21). Description d'un modèle de pyramide de couleurs pour les démonstrations de laboratoire.

M. Yerkes et Ch. Berry. *La méthode d'association-réaction pour le diagnostic mental* (22-37). — Expériences sur la méthode de Wertheimer et Jung, qui cherche à connaître la manière de penser d'un sujet en examinant quelle association rapide il réalise quand on lui présente certains éléments qu'il peut associer de façons différentes. Les auteurs constatent que cette méthode est encore dans l'enfance.

Fr. Lymann Wells. *Études sur la retardation* (38-39). — Le retard, ou perte de la rapidité à s'adapter à une situation donnée, est un des signes les plus caractéristiques de la manière dépressive. W. cherche à déterminer comment se développe ce retard, en partant du temps normal, et en suivant les augmentations de durée parallèlement aux autres symptômes cliniques; son dispositif est le même que celui employé en 1908 (*A. J. Ps*, p. 437-83). La manie dépressive atteint à la fois l'idéation, la volonté et le caractère : les phénomènes étudiés par W. semblent n'atteindre que la volonté et l'idéation, ou même la volonté seule.

R. Gurley. *Chapitre d'une psychologie biologique empirique* (60-106). — G. cherche quelle est l'idée qui peut servir de connexion entre tous les phénomènes mentaux, la psychologie ne pouvant progresser qu'après avoir trouvé ce fil conducteur.

J. Leuba. *Sur trois types de conduite* (107-119). — Introduction à un livre sur les origines psychologiques de la religion. L. étudie trois principes directeurs de notre conduite : influences mécaniques, influences coercitives ou magiques, influences sociales de personne à personne. Parmi celles-ci est classée la religion entendue comme elle doit l'être.

L. Geissler. *A critique of professor Wirth's methods of measure ment*

of attention (120-130). G. estime que W. a mal posé le problème à examiner, qu'il a fait ses expériences dans de mauvaises conditions et qu'il ne les a pas assez développées.

Laboratoire de Vassar college De Vries — M. Washburn. *Etude de la Rivalité rétinienne dans les Images consécutives* (131-135). — Ces expériences, très méthodiques, confirment les conclusions de Breese.

II. — T. Nakashima. *Contribution à l'étude des processus affectifs* (157-193). Ces expériences ont été faites, nous déclare l'auteur, sans plan arrêté et indépendamment de toute théorie d'école : N. en conclut qu'elles sont aussi impartiales que possible et naturelles, — n'ayant porté que sur les points où l'expérience lui paraissait réalisable et désirable; les jugements des sujets ont été rapportés dans leurs termes mêmes. Ce travail comprend : 1° une étude sur le mécanisme du jugement affectif; 2° une étude sur les états agréables; 3° un exposé de divers résultats accessoires; 4° une étude des processus affectifs par la méthode des réactions de choix. Les jugements affectifs lui semblent se rapprocher des jugements sensoriels, et être aussi immédiats et directs qu'eux, sauf les cas où ils procèdent d'associations : les procédés applicables aux temps de réaction leur sont aussi applicables. L'auteur se réserve d'ailleurs de compléter ces recherches.

F. Kuhlmann. *Analyse de la conscience de la mémoire auditive* (194-218). — Cette étude très complète sur la manière dont s'éteignent ou se conservent nos souvenirs auditifs, fait suite aux précédentes études de K. sur la mémoire visuelle, et confirme les constatations, que nous avions faites sur les *transformations d'Images mentales* (visuelles). K s'est servi de discours reproduits par le graphophone et que les sujets devaient répéter de suite après l'audition, puis une, deux, trois et six semaines après : il a cherché quelles étaient les parties oubliées, et comment on se rappelait ce qui restait du souvenir auditif. — Toujours, sauf pour la répétition immédiate, c'est une image visuelle qui dominait tout (198) : l'image auditive paraît toujours avoir été sa tributaire; elle changeait, d'une répétition à l'autre, soit en précision, soit en qualité. Naturellement, l'image auditive était d'abord la plus complète, mais, peu à peu, l'image visuelle se substituait à elle, qui, à la quatrième répétition, était beaucoup plus maigre. Au début, on se rappelait le son de voix tel quel; puis il revenait soit comme une voix de basse, soit comme une voix de ténor; ensuite il n'avait plus de caractères distinctifs; enfin il n'y avait plus d'image auditive avant le retour du mot lui-même. L'image visuelle donnait d'abord une physionomie générale du discours reproduit : elle fournissait ensuite des phrases, enfin des mots, à la dernière répétition. Les souvenirs auditifs disparaissaient de préférence par phrases entières.

Ch. Waddle. *Les guérisons miraculeuses* (219-268). — W. fait d'abord l'histoire de la croyance aux guérisons considérées comme miraculeuses; cherche quels sont, dans les différents cas, les éléments com-

muns de cette croyance ; et enfin se demande s'il y a des lois de la vie mentale qui rendent plus faciles à expliquer les phénomènes observés. W. conclut qu'il y eut toujours et partout des miracles ; que beaucoup s'expliquent par l'influence du moral sur le physique, dont nous ignorons les lois.

W Calkins. *L'abandon du sensationalisme en Psychologie* (269-277). Les recherches sur les sentiments amènent C. à conclure que le sensationalisme n'est plus de mise en psychologie.

Bentley et Tichener ; Table pour observations. — Stéréoscope pour démonstrations.

Laborat. Vassar collège. — Mc Kein et Washburn. *Influence du type mental sur l'interférence des habitudes motrices* (222-184).

III. — Hav. Ellis : *Éducation sexuelle* (297-317). — L'auteur veut montrer l'erreur de ceux qui « confondent, dit-il, la question subjective du désir sexuel avec le spectacle objectif de la nudité ».

C. Guillet. *Faculté de retenir chez l'enfant et l'adulte* (318-353). — En faisant apprendre des listes de noms d'oiseaux et de mammifères à un enfant de deux ans et demi et à un adulte, l'auteur constate que l'adulte retient environ le double de l'enfant. Ces expériences ont permis à l'auteur de constater que la mémoire montre une infinité de degrés dans la conscience ; que l'enfant est incapable d'exprimer par le dessin ce qu'il voit en lui, et même de reconnaître ce que réprésentent les dessins de ses camarades, qui dessinent comparativement aussi bien que lui.

L. Wells. *Sex differences in the tapping test : an interpretation* (352-363). — Ces expériences sur la rapidité de certains mouvements volontaires ont déjà été décrites (*Am. J. Psych.*, 1908, p. 439). W. les a reprises pour comparer les résultats donnés par des hommes et des femmes. Celles-ci se rendent mieux compte de la fatigue, qui influence davantage leur travail : il y a plus de différence, chez elles, entre le travail de la main droite et celui de la gauche ; les variations de leur travail sont moins considérables, surtout pour de petites sommes de travail. L'élément affectif a, chez elles, plus d'importance.

Ed. Thorndike ; W. Lay ; P. Dean. *The relation of accuracy in sensory discrimination to general intelligence* (364-393). — Constatations à ajouter à l'étude publiée (*A. J. Psych*, 1904, N° 2) et montrant que les appréciations données par le maître, les camarades et les notes, si on les réunit, permettent d'apprécier la valeur intellectuelle d'un élève.

Leuba. *Appareil pour étudier la perception cinesthésique de l'espace* (370-373).

Leuba ; E. Chamberlain. *The influence of the duration and of the rate of arm movement upon the jugement of their length* (384-385). — S'il n'y a pas de sensations de position, la comparaison de la longueur de l'arc du mouvement résulte de la comparaison de la durée d'une ou plusieurs des sensations nées du mouvement, avec la valeur particulière de la sensation à la jointure ; la rapidité du mouve-

ment décroît d'ailleurs à mesure qu'augmente la sensation de poids ou de pression de l'avant-bras sur le bras.

Murray. *Sensations organiques* (386-446). — La différence des sensations internes et externes est moins nette qu'on ne prétend ordinairement, les internes différent des externes plutôt par leur texture que par leur qualité.

Labor. Vassar College. — Rose : *statistique de synesthésies*; — Washburn. *Effet de la suggestion verbale sur la perception tactile de l'esprit.* — Batly. *Observations sur la pratique et la fatigue en tant que modifiant le cours de mouvements.*

IV. — L. R. Geissler. *La Mesure de l'attention* (479-529). — Cette longue étude est consacrée d'abord à un rapide historique de la façon dont divers auteurs ont compris la nature, les espèces et les degrés de l'attention; il en résulte que ces degrés sont en nombre infini, et qu'ils résultent de différences de clarté des états de conscience. L'auteur se propose de faire porter ses expériences sur les divers degrés d'attention : il examine d'abord ce que valent les moyens proposés pour mesurer l'attention. Hall et Janet ont proposé la vision périphérique : mais cela ne peut servir, même si la corrélation supposée existe, que pour l'attention visuelle; Loeb a pris comme équivalent la force musculaire; Krœpelin a proposé la mesure par des sensations limites, ou par des différences sensorielles : il y a là une méthode qui mérite plus ample examen. — Obersteiner a cherché une corrélation entre la rapidité des temps psychiques et le degré d'attention : mais c'est encore un point très douteux; on a essayé aussi de mesurer l'attention par la précision et la somme d'un travail. — L'un des meilleurs moyens est encore la méthode des moyens de distraction gradués en intensité et en complexité.

En somme, toutes ces expériences ont simplement démontré qu'il y a certaines variations de l'attention directement parallèles à certains changements soit dans les temps psychiques, soit dans le taux musculaire, etc. aucune n'a conduit à une méthode précise, qui nous permette de suivre l'attention sous ses diverses formes et à tous ses degrés. Il faudrait donc codifier les résultats esquissés jusqu'à présent : c'est ce qu'essaye L. R. G. en s'adressant, dans une triple série d'expériences, à l'élément moteur, aux degrés de clarté subjective (additions) et aux degrés de clarté objective (cercles gradués) et en dissolvant l'attention par des distractions de plus en plus fortes et de plus en plus complexes. Dans ces expériences, le sujet devrait apprécier par introspection le degré et les variations de son attention, pour voir s'ils correspondaient aux variations objectives (p. ex. dans les résultats des additions). G. conclut que l'introspection renseigne assez exactement (p. 510), et que l'accroissement ou la diminution de la clarté dépend moins de la nature de la cause de distraction que d'un certain nombre d'autres facteurs (p. 523). Mais, si l'on veut trouver dans ces procédés un moyen de mesurer l'attention, il faut

strictement se borner à l'étude des degrés de clarté, et ne laisser intervenir dans le travail mental aucun facteur autre que les changements d'attention : il faut aussi se dire que le degré de concentration de l'attention dépend moins du nombre et de la nature des distractions, que de la nature et de la complexité des deux travaux simultanés (distraction et travail attentif) et de la direction d'abord donnée à l'attention. D'autre part, plus le niveau aperceptif s'élève, plus le niveau perceptif baisse, et inversement.

Les expériences de G. ne sont donc encore que des travaux d'approche : la nature intime de l'attention, « sa direction » comme il le dit lui-même, leur échappe.

H. Pyle. *Étude expérimentale de l'expectation* (530-569). — Le mot d'attente est parmi ces termes que la psychologie emploie constamment, sans les avoir jamais bien définis. Cependant si ce terme correspond à un état mental qui possède des caractères distinctifs, il importerait de les dégager : c'est le but de ce travail. On a décrit les effets de l'attente sur divers états et processus mentaux et physiques. On peut aussi les décrire sur les temps psychiques, la perception, l'aperception, les sentiments, l'illusion, etc. mais c'est l'état même qu'il faudrait décrire, et c'est ce que se propose H. P. Quand on recherche comment le sujet a déjà été compris, on s'aperçoit que les psychologues ont généralement considéré l'expectation comme une anticipation de l'attention : à quoi les uns ajoutent qu'il s'y mêle du sentiment, les autres l'en excluent (535).

Ces préliminaires posés, H. P. rapporte les résultats d'une série d'expériences où il a étudié ce qui se passe dans l'expectation d'une sensation auditive (bruit ou son), d'une sensation tactile et d'une thermique et d'une mesure de temps de réaction. En passant P. note que, dans cette dernière série, il y a peu de différence entre les cas où l'excitant était connu, et ceux où il était inconnu : ce qui ne cadre guère avec la conception traditionnelle de l'expectation (549). Dans une dernière série, P. étudie l'expectation pour des mots, des chiffres et des figures géométriques et conclut, après une longue interprétation des résultats, que l'expectation débute par une perception, suivie de sensations cinesthésiques et organiques, et, parfois par des idées verbales : c'est une conscience habituelle, qui, mentalement, est tournée vers quelque chose d'imminent, et, physiologiquement, implique une attitude du corps, des muscles en tension, etc. Cette attitude est celle de l'attention : cependant, il y manque la fixation sur un point unique. L'état d'expectation est tourné vers une conscience à venir : il n'est ni définitif ni clair : c'est une préparation, un stade de transition. Dr Jean Philippe.

Erratum. — Dans le n° de septembre, p. 276; ligne 3 (par en bas). *Au lieu de* : $-A+=+A+$, *lire* $-A+=-A+$.

NÉCROLOGIE

La nouvelle de la mort brusque de W. James, décédé le 26 août, a causé un vif chagrin à ses nombreux amis et admirateurs. On le savait atteint d'une maladie grave, mais on ne pensait pas que l'issue fatale fut si proche.

W. James n'était arrivé à la grande réputation que depuis une vingtaine d'années. Ses *Principles of Psychology* (1890), son livre le plus considérable, d'autres publications analogues, des Essais, etc., ne l'avaient fait connaître que d'un public spécial et restreint. Il conquit le grand public par ses *Varieties of religious experience* qui répondaient au goût du jour et à la ferveur actuelle pour les études de philosophie religieuse, autrefois peu en faveur et trop oubliées. Puis vint le Pragmatisme dont on l'a proclamé le « père », titre qu'il a répudié mollement, attribuant cette paternité à son compatriote Peirce.

Tous ses livres ont été longuement analysés et discutés dans la *Revue philosophique*, sauf les deux derniers consacrés l'un à la Conception pluraliste de l'Univers, l'autre à l'Idée de Vérité. Ils seront appréciés ici très prochainement.

On essaiera un jour de présenter à nos lecteurs non un exposé complet des doctrines de W. James — ce qui serait un peu superflu — mais une étude sur l'évolution de sa pensée. Il serait facile de montrer que sa philosophie des dernières années qu'on a quelquefois qualifiée de « mysticisme religieux » (le Pragmatisme n'étant qu'un moyen, une machine de guerre) est en germe dans ses livres ou essais qui remontent à trente ans et qu'elle s'est manifestée d'abord par une adhésion, au moins partielle, aux doctrines de Renouvier sur la liberté et la croyance.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

VIe Congrès international de Psychologie. Rapports et comptes rendus. In-4° Genève, Kundig.

Seligmann. — *L'interprétation économique de l'histoire*, trad. française. In-12, Paris, Rivière.

Ravasi (Sofia). — *Leopardi et Mme de Staël.* In-8, Milan.

Letters to his Holyness Pius X. In-12, Open. Court, Chicago *by a modernist.*

Schubert. — *W. Humboldts ausgewählte philosophische Schriften.* In-12, Leipzig, Dürr.

A. Dorner. — *Encyklopedie der Philosophie.* In-8, Leipzig, Dürr.

Müller-Lyer. — *Der Sinn des Lebens.* In-8, München, Lehmann.

Meimong. — *Ueber die Annahmen*, 2e éd. in-8, Leipzig, Barth.

Carbasso. — *Fisica d'oggi, filosofia di domani.* In-8, Milano.

E. di Carlo. — *Per la dottrina e la storia della filosofia del diritto.* In-8, Palermo.

Tari. — *Saggi di estetica e di metafisica in cura de Benedetto Croce.* In-12, Bari, Laterja.

Le Propriétaire-Gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

DÉPERSONNALISATION ET ÉMOTION

La dépersonnalisation est étroitement liée à l'émotion. C'est ce que nous remarquions déjà dans une étude publiée dans la *Revue philosophique* en 1898. Quoique nous n'eussions alors en vue que de contrôler par un fait nouveau la description, donnée par Krishaber et Taine, du trouble mental qu'ils désignent sous le nom de névropathie cérébro-cardiaque, nous prenions soin de faire observer que la dépersonnalisation renferme des éléments affectifs et a pour cause un état affectif. Elle est, disions-nous, « une dissolution de l'attention, provenant d'un affaiblissement général des émotions... L'*apathie*, tant affective qu'intellectuelle, paraît être *le trait essentiel et la cause de la dépersonnalisation* ». Nous nous refusions à voir dans le trouble de perception, dont parle Taine, autre chose qu'une sorte de langueur, répandue sur tous les états de conscience, laquelle nous caractérisions ainsi : « Qui ne connaît par expérience ces moments de dépression et de torpeur morale, pendant lesquels rien en apparence n'est changé dans la vie, et pourtant on ne reçoit plus des êtres et des choses les émotions accoutumées; pendant lesquels, sans qu'il y ait suspension des fonctions vitales psychiques, il y a abaissement du ton vital et affectif, et, à la limite, insensibilité totale? La dépersonnalisation rentre dans cet état; elle est un trouble intellectuel, produit par l'atonie morale[1]. » Nous serions

1. Cf. Ribot, *Problèmes de psychologie affective*, p. 25. « Cette perte du sentiment de la réalité, sous une forme mitigée et transitoire, n'est pas un phénomène rare. Beaucoup la connaissent par expérience. Pour ma part je l'ai subie quelquefois, pendant une heure au moins, sous l'influence d'un mauvais état physique ou d'une dépression mentale. On passe au milieu des hommes et des choses sans regarder, sans entendre, sans retour sur soi-même ou sur sa vie intérieure; on lit machinalement les pages d'un livre sans rien en garder; on parcourt de longues salles d'un musée comme un automate; tout est indifférent, rien n'attire, rien n'intéresse, rien ne reste. » Ce texte concorde trop bien avec le nôtre pour que nous hésitions au plaisir de le citer. Cependant, il convient de le remarquer, l'état décrit par M. Ribot n'est peut-être pas la dépersonnalisation proprement dite; celle-ci en effet implique toujours « le retour sur soi ». Au reste l'auteur nous avertit lui-même que « les termes de déper-

tentés aujourd'hui d'écrire : un trouble intellectuel qui traduit l'atonie morale.

Pour la clarté de l'exposition, nous considérerons (dans ce qui va suivre) la dépersonnalisation, d'abord, comme distincte de l'état émotif auquel elle est liée et dont, suivant les cas, on peut dire qu'elle provient ou qu'au contraire elle produit, ensuite comme ne faisant qu'un avec cet état ou comme n'étant elle-même qu'une émotion d'un genre spécial, laquelle il y aura lieu de définir.

I. Tout d'abord la dépersonnalisation est souvent le contre-coup d'une émotion forte. Une femme voit « tomber son fils à l'eau » ; le choc émotionnel est si violent qu'il brise en elle tout ressort, qu'il la frappe d'une sorte de stupeur ou mieux de stupidité morale. Elle cesse « d'être impressionnable, elle ne sent plus les joies ni les peines, elle est indifférente à tout ». De même *Nem...* est frappée par l'aspect effrayant d'un mendiant qui s'adresse à elle; elle reste impressionnée et depuis elle ne retrouve plus la perception normale, elle trouve aux objets et surtout aux personnes un aspect drôle, étrange. *To...* est bouleversée par une déclaration obscène que lui fait un petit employé et depuis elle doute de toutes les choses présentes qui lui semblent avoir perdu leur réalité. M. Janet, qui rapporte ces cas et d'autres analogues [1], en conclut que l'émotion « a une action dissolvante sur l'esprit, diminue sa synthèse », inhibe l'attention, la volonté, fait disparaître « les fonctions du réel : la confiance, la certitude », est, en un mot, une cause générale de perturbation psychique. Rien de plus vrai ; mais, pour simplifier, nous considérerons exclusivement ici les effets de l'émotion, non sur la perception en général, mais sur la perception des sentiments en particulier ; autrement dit, nous considérerons l'émotion comme cause, non de la dépersonnalisation tout entière, mais de la dépersonnalisation uniquement affective.

De tous les états auxquels le moi se sent devenir étranger, les états affectifs sont les plus fonciers, les plus intimes, ceux dont la

sonnalisation, perte du sentiment de la réalité, sentiment d'étrangeté... ne sont pas complètement synonymes, qu'ils supposent des différences cliniques et même psychologiques; mais, ajoute-t-il, ils supposent aussi un fond commun sous les variations individuelles ». Cela suffit pour justifier le rapprochement que nous faisons ici. Si ce n'est pas de la dépersonnalisation qu'il s'agit, c'est au moins d'un état très voisin.

1. *Obsessions et Psychasthénie*, I, p. 517 et suiv. (F. Alcan).

perte doit donc le troubler le plus. En fait la forme la plus aiguë de la dépersonnalisation consiste, si on peut dire, à ne plus sentir ses sentiments. C'est ce que prouve le cas typique d'Alexandrine, remarquablement analysé par Revault d'Allonnes.

Cette femme, séparée des siens, enfermée à l'asile Sainte-Anne, se plaint de ne plus ressentir aucune émotion. « Je voudrais, dit-elle, avoir du chagrin, au sujet de mon mari, de mon fils, de moi-même. (Elle pleure.) Voyez! monsieur, je pleure, eh bien! cela ne me touche pas; je ne sens rien. Autrefois, quand je pleurais, j'avais du chagrin, maintenant quand je pleure, cela ne me fait pas de peine. » Elle est triste et connaît qu'elle doit l'être, en déduit les raisons, mais elle ne sent pas sa tristesse. C'est là ce qui la désespère plus que son malheur même. Le vrai malheur en effet est « de ne plus éprouver ni bien, ni mal, ni repos, ni chagrin... Oh! écoutez! il vaudrait mieux que je souffre et que je revienne comme j'étais, plutôt que de continuer à ne rien sentir. » Son mari vient la voir à l'asile. Il lui dit de l'embrasser. Elle l'embrasse. « Cela me fait comme si j'embrassais cette table, monsieur! la même chose. » On lui demande si elle l'aime. « En moi je l'aime, je suppose. Mais pas le moindre vibrement. Rien ne me fait vibrer sur la terre, rien au monde. Pas plus mon enfant que mon mari. » On fait entrer son fils. On lui demande si elle a plaisir à le voir. « Non, monsieur, aucune émotion, cela ne me fait pas chaud comme avant, cela ne me touche pas. Voyez! voilà mon enfant! (Sa voix s'altère.) Eh bien! je ne ressens rien, pas d'élan, mon cœur ne bat pas. Si ce n'est pas malheureux! » L'égoïsme enfin est éteint; elle est détachée d'elle-même comme des siens. On lui demande si elle souffre d'être internée parmi les folles. « Cela ne me fait rien. Croyez-vous que ce n'est pas malheureux! Avoir été comme j'ai été et être aujourd'hui là [1]! »

Cette insensibilité est singulière. Le sujet n'est pas proprement dénué d'affection, de sentiment; il est seulement étranger à ses affections, à ses sentiments, il ne les sent plus comme siens; ou plutôt il est à ses sentiments ce que serait un appareil enregistreur, supposé conscient, à des phénomènes qu'il inscrirait automatiquement; il perçoit très exactement telle ou telle émotion, et il sait qu'il la perçoit, mais il n'éprouve plus l'état d'âme qui correspond à cette émotion; il ressemble à ce personnage de la légende dont on avait dérobé le cœur; il traverse, sans rien sentir, des périodes

1. Revault d'Allonnes, Rôle des sensations internes dans les émotions et dans la perception de la durée, *Revue philosophique*, déc. 1905.

de sa vie où il *sait* qu'en d'autres temps il aurait été heureux ou malheureux; il perçoit et juge les événements qui lui arrivent, mais il n'en est plus affecté.

Nous avons dit qu'une émotion forte serait le point de départ et la cause de cet état étrange; elle l'est en effet d'ordinaire, mais non toujours. C'est à un double surmenage « émotionnel et physique » que Revault d'Allonnes attribue la dépression morale d'Alexandrine. Si l'émotion produit la dépersonnalisation, elle n'est donc pas seule à la produire; si elle en est la cause, elle n'en est donc pas la cause vraiment spécifique. Il semble même que, dans les cas les plus fréquents, c'est la fatigue ou toute autre cause physique qui produit cette indifférence ou cette impression d'étrangeté du moi en présence de ses émotions.

Il y a plus : l'émotion violente, à laquelle on serait tenté d'attribuer toujours une action déprimante, peut aussi avoir, et a, en bien des cas, une action excitante; au lieu d'abaisser le niveau mental et affectif, parfois elle le relève; au lieu de produire la dépersonnalisation, parfois elle la fait cesser. Il y a une émotion sthénique qui secoue le malade, l'arrache à son indifférence, rend à ses sentiments éteints la chaleur et la vie. Cette émotion n'a pas besoin d'être agréable (du genre de celles-ci : un succès mondain, — une demande en mariage, etc.); elle peut être un profond chagrin, un grand danger, un ennui sérieux. Il suffit qu'elle soit *réelle* et fasse rentrer le sujet *dans la vie réelle*, l'arrache à lui-même, à ses obsessions, à ses chimères et à ses rêves, ou plutôt le rende à lui-même, l'éveille de sa torpeur et le ranime. A la mort de son père, *Claire*, une scrupuleuse, recouvre la santé morale. « J'avais des chagrins réels, dit-elle, mais les chagrins réels sont beaucoup moins pénibles que les reproches imaginaires de ma conscience; j'étais plus énergique, j'avais plus de volonté; ce qui m'a étonnée, c'est que jamais je n'ai si bien dormi, calme, sans rêves, sans cauchemars. » « Aussi, ajoute-t-elle, j'ai soif d'émotions, même de souffrances; encore maintenant, quand une émotion arrive à me secouer, cela me fait remonter mieux que tous les raisonnements. » *Lise* de même, « quand elle a des enfants malades ou des ennuis sérieux, est mieux pendant plusieurs jours[1] ». Il ne

1. P. Janet, *ouv. cité.*

manque, à ce qu'il semble, à ces malades pour guérir que l'excitation des émotions fortes. *Wo...* se montre courageuse dans un naufrage; mais, dans les situations ordinaires de la vie, un rien la trouble, la démonte. L'émotion forte, à laquelle nous avons attribué l'hébétude affective et la dépersonnalisation, produit donc également l'effet contraire, le relèvement du ton vital et affectif, la reprise de possession de soi et de ses sentiments.

Y a-t-il là, comme le prétend P. Janet, une contradiction dont nous devons prendre notre parti, même quand nous serions incapables de la lever? Nous ne le croyons pas. La vérité est que la personnalisation, comme la dépersonnalisation, a ses espèces et ses degrés. Par l'ébranlement qu'elle cause, l'émotion tout d'un coup fait voir que le moi a perdu, sans qu'il s'en doutât, le pouvoir de percevoir certains états, de s'y adapter, ou mieux d'y prendre part, soit parce que ces états lui imposent un effort trop grand d'attention et de synthèse mentale, soit au contraire parce qu'ils ne lui offrent plus assez d'intérêt pour forcer et retenir son attention. Autrement dit, on éprouve tout d'un coup un désarroi mental en face de situations auxquelles on suffisait autrefois. On se sent alors comme retranché de la vie, à laquelle on assiste désormais indifférent; on ne vit plus que machinalement; on s'étonne de vivre, on ne s'intéresse plus à ses propres états, à ses sentiments, à ses actes. La devise de Valentine de Milan : « Rien ne m'est plus, plus ne m'est rien », pourrait être celle de nos malades. « Je n'ai pas de désir, pas de regret, pas d'ambition, dit *Al.*; rien n'est mauvais, rien ne me gêne, rien ne me contrarie, rien ne me fait plaisir. » Il y a là une sorte de paralysie psychique. Mais cette paralysie n'est pas aussi complète qu'on pourrait croire. Le sujet, qui est censé ne s'intéresser à rien, s'intéresse, et très fort, à sa maladie; le même sujet, qui est censé n'avoir plus d'émotion, s'émeut, si j'ose dire, de son indifférence ou absence d'émotion, en souffre, en est troublé. La dépersonnalisation serait donc relative. Elle serait de plus temporaire. En effet, que ces états mêmes, dont le moi est détaché, que ces sentiments, qu'il ne sent plus, se trouvent simplement relevés de ton, et le moi recouvrera le pouvoir de les percevoir comme *siens*. C'est précisément ce qui arrive sous le coup d'une émotion vive[1]. Une telle émotion accuse donc

1. On pourrait encore définir l'émotion une rupture d'équilibre psychique,

également le commencement et la fin de la dépersonnalisation.

Ce n'est pas assez de dire qu'elle accuse, elle produit ces états contraires. Mais elle ne les produit, si je puis dire, que parce qu'elle les accuse. Et voici comment. Le sujet constate, dans un cas donné, qu'il ne réagit plus contre les impressions reçues, qu'il cesse de les éprouver, de se les attribuer; cet état étrange d'insensibilité et de stupeur, il le généralise, en en prenant conscience; il se persuade qu'il n'en peut plus sortir, et en effet il n'en sort plus, en raison de cette persuasion même. Ainsi se produit ce qu'on a appelé la paralysie par auto-suggestion, *paralysis by ideas*. Mais inversement, sous le coup d'une émotion forte, soudaine, qui arrache le sujet à sa préoccupation ordinaire, qui l'empêche de se rappeler qu'il est incapable de sentir et d'agir, il éprouve un sentiment, il accomplit un acte, et le voilà guéri : l'expérience qu'il fait de son pouvoir d'être ému dans un cas donné, lui rend ce pouvoir pour tous les autres cas. C'est ainsi que le fils de Crésus, atteint de « mutisme hystérique », recouvre la parole à la vue de son père en danger de mort. Sans remonter si loin, c'est ainsi que l'aboulique de Billot retrouve dans un accident toute sa volonté[1].

Mais on peut contester qu'il s'agisse ici de dépersonnalisation proprement dite. Craignons de recourir à l'hypothèse commode de la suggestion et de verser un fait douteux dans le dossier de l'hystérie déjà trop bourré. Tenons-nous-en aux cas de dépersonnalisation authentiques. En voici un qu'on peut déclarer tel, tout romanesque qu'il soit, parce qu'il est décrit en termes d'une netteté saisissante, irrécusable. *Kim*, après une grande fatigue, dit Rudyard Kipling, « sentit, sans pouvoir l'exprimer par des paroles, que son âme *ne s'engrenait plus à ce qui l'entourait, roue sans rapport avec aucun mécanisme* ». On reconnaîtra ici, sans doute possible, un accès de dépersonnalisation. Cet accès, une crise

laquelle se produit sous deux formes : ou l'on part de l'état normal (personnalisation) et l'on tombe au-dessous de cet état; il y alors *dépersonnalisation*; ou l'on part de l'état anormal de la dépersonnalisation et l'on est relevé, remonté au ton normal; il y a alors retour à la personnalisation ou *dé-dépersonnalisation*.

1. Billot raconte ainsi le fait : « Notre malle-poste passa par-dessus une femme que les chevaux avaient renversée. Mon malade recouvra toute son énergie et, sans attendre que la voiture fût arrêtée, rejeta son manteau, ouvrit la portière, et se trouva le premier descendu près de cette femme. » (Cité par Ribot : *les Maladies de la volonté*, p. 48.)

d'émotion y met fin. *Kim* « se prit à pleurer et sentit, avec un déclanchement presque imperceptible, *les roues de son être remboîtées à nouveau dans le monde extérieur*. Les choses qui un instant auparavant traversaient le globe de ses yeux sans rien signifier reprirent leurs proportions convenables. Les routes étaient faites pour y marcher, les maisons pour y vivre. (Les êtres) étaient tous réels, sur leurs pieds, parfaitement intelligibles. »

La dépersonnalisation, que met ici en fuite une émotion salutaire, existe à l'égard des perceptions. Nous voudrions chercher si le même phénomène ne se produit pas dans l'ordre affectif, à l'égard des sentiments, et s'il ne se produit pas dans les mêmes conditions. Il semble que la crise nerveuse que raconte Stuart Mill, dans ses Mémoires, peut être rattachée à la dépersonnalisation : le cas serait seulement moins net, en ce qu'il affecte, au lieu de la forme aiguë, la forme chronique. Or il s'agit ici d'une dépersonnalisation proprement affective, dont l'apparition et la fin auraient été marquées par une émotion violente et imprévue, soudaine.

La crise débuta ainsi. Je m'étais, dit Stuart Mill, posé cette question : « Supposé que tous les objets que tu poursuis dans la vie soient réalisés sur l'heure, en éprouveras-tu une grande joie, serais-tu bien heureux? — Non, me répondit nettement une voix intérieure que je ne pouvais réprimer. Je me sentis défaillir; tout ce qui me soutenait dans la vie s'écroula. » Le philosophe tomba dans un découragement morne, dans une indifférence totale. Sa dépression morale, son ataraxie lui parurent être l'état que Coleridge décrit en ces vers : « Une douleur sans angoisse, vide, sourde, lugubre, — une douleur lourde, étouffée, calme, — qui ne trouve aucune issue naturelle, aucun soulagement dans les paroles ni dans les sanglots ni dans les larmes. » Ses sentiments, en particulier « son amour de l'humanité », étaient éteints. Ses goûts avaient disparu. Je revins « à mes livres favoris, je les lus sans rien éprouver, ou plutôt avec le même sentiment qu'autrefois, moins le charme ». Pendant cette période d'abattement, qui dura tout l'hiver de 1826 à 1827, Stuart Mill vaqua à ses occupations habituelles, prononça quelques discours, mais cela machinalement; des événements de cette année « par la suite il ne se rappela presque rien ».

La maladie avait éclaté dans une crise de désespoir ou plutôt de désenchantement absolu et total; elle se termina par une de ces

crises d'attendrissement où tout le cœur se fond. Stuart Mill raconte qu'une scène des Mémoires de Marmontel, lui étant tombée sous les yeux, l'émut jusqu'aux larmes. Il pouvait pleurer, il était sauvé! Il était donc encore accessible à l'émotion, il était donc capable de reprendre goût à la vie, d'en jouir!

Le rôle de l'émotion est bien mis en lumière dans ce cas si complet et à tous égards si remarquable. C'est l'émotion qui commande toute la maladie, qui préside à sa genèse et à son évolution, qui en dirige le cours. Mais nous n'invoquons pas ici une force mystérieuse, l'*émotion en soi*, qui aurait la vertu singulière de donner naissance et de mettre fin à la dépersonnalisation. C'est une émotion particulière, ou plutôt un état cénesthésique particulier, qui produit la dépersonnalisation, et une autre émotion, un autre état cénesthésique, qui la détruit. Il n'y a donc pas là de contradiction. On remarquera seulement le rôle capital de l'émotion dans les deux cas.

Nous tenons la dépersonnalisation pour un phénomène essentiellement émotionnel. Elle est un déséquilibre qui généralement se produit sous l'influence de chocs, tantôt violents, tantôt faibles, mais répétés, d'ordre physique et moral (surmenages, accidents, maladies — changements de situation sociale, voyages, dépaysements brusques, soucis et préoccupations de famille, de carrière, etc.). — On est, dans certains cas généralement de brève durée, tenté de la rattacher à des causes insignifiantes, comme un trouble digestif, mais il n'y a que chez les sujets prédisposés, chez les asthéniques, que de telles causes produisent de tels effets. Pour étudier la crise de dépersonnalisation dans les conditions les plus favorables, pour la saisir dans sa simplicité primitive, dans toute sa pureté, il faut écarter, parmi ceux qui l'éprouvent, l'intellectuel ou le dilettante comme Amiel, qui s'intoxique et se grise de son état, et le déprimé sur lequel agit le plus petit ébranlement nerveux, direct ou indirect. Reste alors le sujet aux prises avec l'émotion. Chez lui on peut suivre la genèse de la dépersonnalisation. L'émotion est la création d'un état d'âme qui entre en lutte avec l'état d'âme préexistant et tend à se substituer à lui. Il arrive alors ou que nous acceptons l'état nouveau ou que nous nous refusons à le faire nôtre. C'est dans ce second cas que se produit la dépersonnalisation. Au lieu de réagir par la joie et la douleur

contre l'état naissant, nous réagissons par le retrait ou la fuite, nous nous dérobons. La dépersonnalisation n'est donc pas un phénomène purement passif, au moins à l'origine; une fois instaurée, elle est sans doute un état d'anéantissement ou de mort; mais elle commence par être un moyen de défense du moi. Devant un choc violent nous nous replions sur nous-mêmes. Instinctivement, à la façon de la certilière ou de ces arthropodes qui, pour échapper à l'ennemi, lui abandonnent quelque membre subitement amputé, nous renions notre personnalité, nous nous en dépouillons comme d'un fardeau dangereux. Nous nous jouons ainsi une sorte de « comédie », car nous ne consentons à mourir que d'une mort provisoire et partielle; nous sommes prêts à reprendre notre moi lorsque, grâce à l'apaisement produit par une anesthésie passagère, nous nous sentirons de force à affronter de nouveau les tristesses et les heurts de la vie réelle. Nous nous sauvons présentement par une mesure radicale : « cesser d'être pour un certain temps ». En effet il n'est point de dépersonnalisation sans fin. Si un tel état se constituait définitivement, il ressortirait à la folie, il différerait du tout au tout de la crise anesthésique que nous visons ici.

Ainsi, pour échapper au vertige que lui cause le choc émotif, le sujet se dérobe et, sentant le monde qui lui échappe, s'immobilise devant la vie qui se meut autour de lui. Il s'enfonce dans cet état, s'abîme dans ses réflexions, dans ses angoisses, s'éteint dans ses sensations. Le monoïdéisme, la rumination incessante du même sentiment annihilent le moi. Le moi d'ailleurs abdique; il n'a plus le désir ni la force de rattacher à la conscience individuelle des états émotionnels qui le déconcertent par leur violence ou leur nouveauté.

Mais allons plus loin. Ne doit-on pas dire que l'émotion n'est pas seulement la cause de la dépersonnalisation, mais qu'elle la constitue, qu'elle en est le fond? Nous arrivons ainsi à la seconde question que nous nous étions posée.

II

Il faut d'abord analyser le trouble émotionnel dont s'accompagne la dépersonnalisation. Il consiste, non dans un sentiment proprement dit, mais dans une tonalité affective (Gefühlston, Stim-

mung). Tous *mes* sentiments, quels qu'ils soient, ont leur timbre, leur note propre, *meum sonant*. Si cette note ne résonne plus ou sonne faux, je perds, non la conscience en général, mais la conscience personnelle, j'éprouve *le sentiment de dépersonnalisation*. Il ne faut pas confondre ce sentiment avec les sentiments (ou autres états de conscience) qui nous le donnent ou à propos desquels il se manifeste; il ne faut pas non plus le confondre avec le saisissement qu'il cause.

Nous sommes obligés de compliquer ici l'analyse de la dépersonnalisation des réactions auxquelles elle donne lieu, de la supposer constituée et développant toutes les conséquences qu'elle peut avoir, mais qu'elle n'a pas toujours. Nous devons mener de front, malgré la confusion qui en résulte, la description de l'état aigu et celle de la forme chronique. Nous n'avons pas d'autre moyen de distinguer le sentiment de dépersonnalisation des sentiments qui s'y rattachent.

La dépersonnalisation affective consiste à ne plus sentir ses sentiments. Il arrive alors aux sujets de réagir contre leur apathie, de courir après les émotions qui leur échappent, de s'acharner à la poursuite de l'une d'elles, jugée particulièrement « excitante », persuadés que, s'ils recouvraient celle-là, ils recouvreraient à la suite toutes les autres, ou bien d'essayer de toutes les émotions l'une après l'autre, comptant que le hasard leur fera rencontrer l'émotion remontante, sthénique, qui leur rendra le sens du réel et le goût de la vie. C'est ainsi que l'un recherche l'excitation génitale, qu'un autre s'adonne à l'alcool, à la morphine, aux poisons, qu'un autre demande des émotions au jeu, que chacun se démène et s'agite à sa façon, mais que tous ou presque tous[1] éprouvent ce besoin caractéristique de « faire des sottises, des excentricités, n'importe quoi d'étrange, qui les sorte de leur engourdissement ». Les malades s'en prennent donc, pour combattre la dépersonnalisation, aux sentiments à propos desquels elle s'exerce et se manifeste; ils voudraient réveiller ces sentiments. Mais ils ne voient pas qu'il faudrait pour cela réveiller d'abord le pouvoir d'éprouver des

1. P. Janet, *ouv. cité*, p. 386 et suiv. Nous disons : *presque tous*. En effet il en est qui ne réagissent plus, se laissent aller. Exemple : *Lise* qui, très malheureuse, paraît admirable de résignation et de sagesse, mais est en réalité tombée dans une indifférence morbide, consent à l'abrutissement du chagrin.

sentiments, l'émotivité en général. C'est ce pouvoir, cette émotivité qui, chez eux, semblent précisément éteints ou « engourdis » (*benommen*, Œsterreich).

C'est donc la perte de l'émotivité qui constitue la dépersonnalisation. En effet, tous les sujets sont atteints d'inhibition affective. M. dit que, pendant ses accès, s'il était atteint dans ses affections les plus chères, il ne se sentirait malheureux que par réflexion. *Ka* de même se plaint de la disparition totale de ses sentiments; il n'y a pas de représentation capable de l'émouvoir, pas même celle des personnes qu'il aime le plus. Parlant de la colère en particulier, il dit : « Je ne la sens que du dehors, dans ses réactions physiologiques ». *Ti* est plus explicite encore : « Avenir, passé, mère, science, amour, tout cela est sans tonalité affective, sans aucun sentiment. J'aime ma mère, mais je n'ai pas le sentiment que je l'aime. » On pourrait croire qu'il manque d'imagination. Mais un malheur réel ne le touche pas davantage. A la mort de son père, il n'a point de tristesse; pas d'autre sentiment que celui du vide, du néant de la vie. *Ti* a une indifférence totale et résignée; il ne souffre pas même de son apathie. Les dépersonnalisés sont d'ailleurs presque tous portés aux conceptions tristes, à l'interprétation pessimiste de la vie. *Prau* dit expressément que sa maladie se réduit à l'indifférence, qu'il ne lui manque que d'avoir des sentiments. « Que me sert-il de bien faire ce que je fais, si je ne prends aucun intérêt à mon travail et à mes actes? Intérêt, joie de vivre, voilà ce dont j'ai besoin. Et je ne puis croire que cela puisse revenir [1]. » Nous avons rapporté plus haut le cas typique d'Alexandrine, « l'automate lucide » de Revault d'Allonnes. Si la désaffectivation se rencontre ainsi chez tous les malades, ne faut-il pas dire, avec Œsterreich, qu'elle est le caractère essentiel, le fond même de la dépersonnalisation?

Mais on conteste qu'elle se rencontre chez tous. Bien plus, on constate chez quelques malades, au lieu de l'indifférence, une « émotivité exagérée ». Osons dire qu'il n'y a peut-être point là de contradiction. En effet il faut s'entendre sur les émotions ressenties par les psychasthéniques. On nous dit qu'elles sont : 1° toujours en retard sur les événements, « rétrospectives »; 2° indéterminées,

1. Œsterreich, *ouv. cité*.

sans rapport avec les événements, les mêmes dans toutes les circonstances, non appropriées à la circonstance présente, toutes faites, *a priori*, sorte de cliché affectif, ou bien calquées sur un souvenir émotif toujours le même (ce qu'un sujet, par exemple, appelait pittoresquement *son émotion de chien enragé*). Ne peut-on pas résumer cela d'un mot? Ces émotions à côté ou en retard, aussi bien que les « émotions sublimes », extatiques, « où l'on est comme soulevé de terre, élevé au-dessus de soi-même, sont des émotions de tête, fausses, romanesques, par lesquelles les sujets se font illusion à eux-mêmes sur leur sécheresse réelle. On en voit la preuve dans les réflexions de M. Pierre Janet sur le caractère de ces malades, sur leur « besoin d'excitation » ou besoin de suppléer à l'insuffisance de l'émotion réelle par des entraînements voulus, sur leur besoin d'aimer et d'être aimés, de se réchauffer le cœur au contact des natures ardentes[1], de subir la contagion des émotions vraies, en un mot de se dégeler. Joubert a dit cela assez bien en son style précieux : « Je suis frileux; j'aime qu'il fasse bon et chaud autour de moi ».

Le chapitre où M. Pierre Janet analyse « les sentiments d'incomplétude dans les émotions » chez les psychasténiques pourrait paraître en contradiction avec ce qu'il dit ailleurs de leur « émotivité exagérée », mais ne fait en réalité que confirmer ce que nous disons du caractère romanesque, illusoire de cette émotivité. Le témoignage des malades sur leur défaut de sensibilité est singulièrement net. « *Mon existence est incomplète*, dit l'un d'eux; les fonctions, les actes de la vie ordinaire me sont restés, mais, dans chacun d'eux, il me *manque quelque chose*, à savoir la *sensation qui leur est propre et la joie qui leur succède*. Chacun de mes sens, chaque partie de moi-même est, pour ainsi dire, *séparée de moi, et ne peut plus me donner aucun sentiment* (Esquirol).» Chez *Lise*, chez *Pot.*, etc., aucune émotion, quelle qu'elle soit, physique ou morale, n'aboutit. L'émotion génitale, le plaisir de manger, aussi bien que la colère, la douleur, ne sont pas sentis. « Les émotions, dit *Claire*, s'arrêtent... *n'arrivent pas jusqu'à moi*; une chose qui aurait dû m'effrayer, me laisse calme... Au fond tout m'est égal, je ne désire pas guérir, je suis insouciante. » « Tout m'est égal! » Ce mot, par lequel le sujet

1. De là leurs engoûments faciles, leurs *béguins* ou *toquades*.

traduit son insuffisance émotive, n'est pourtant vrai qu'à moitié. Car il réagit contre cet état, tout au moins il s'en désole. Il aimerait mieux souffrir, éprouver un sentiment quelconque, quel qu'il fût, pourvu qu'il fût net, défini. « J'aimerais tant, dit *Claire*, pouvoir avoir beaucoup de chagrin. » *Gisèle* explique cela fort bien : « Inquiétude, tourment constant, c'est là mon grand mal. J'ai peur pour mes sentiments, pour mes actions, j'ai peur pour mes idées, pour mon cerveau dont je ne me sens pas la maîtresse, j'ai peur de lutter, peur de tout, enfin, et au fond je ne sais pas si j'ai peur. » Et elle conclut comme *Claire* : « Il vaudrait mieux avoir une vraie peur, ce serait moins pénible ».

Inquiétude sans objet défini, agitation dans le vide, émotivité sans émotion vraie, telle est cette étrange maladie, bien connue de tout temps, qui a reçu bien des noms : « vapeurs », « vague à l'âme », etc., et qui est la disposition romanesque, la prétention à la sensibilité, qui trahit et révèle le défaut de sensibilité vraie, la poursuite chimérique et vaine de l'émotion réelle par des âmes tièdes, langoureuses et des imaginations surchauffées. Nous relevons ce tour d'esprit romanesque, cette aspiration au sentiment et ce manque de sentiment vrai dans le carnet de jeune fille de Lucile Desmoulins récemment retrouvé et mis au jour : « Quand est-ce donc que j'aimerai? dit-elle. On dit qu'il faut que tout le monde aime. Est-ce donc quand j'aurai quatre-vingts ans que j'aimerai? *Je suis de marbre*. Oh ! la singulière chose que la vie »[1] !

Ainsi, la sensibilité romanesque (« émotivité exagérée ») revenant à l'absence de sensibilité, la dépersonnalisation peut toujours être rattachée à une cause unique : l'abaissement du ton émotif ou la

1. Ces lignes pourront paraître vagues. Mais le contexte les précise et justifie le sens que nous leur donnons. La « charmante Lucile » avait de la dépersonnalisation. Elle écrit dans son journal. « *Samedi 26. Je suis comme une personne dont l'esprit est absent.* Je ne me comprends pas, je ne sais pas pourquoi je parle, je ne sais ce qui me fait agir, enfin je suis comme une machine. Je ne puis comprendre ce que c'est que mon être... J'ai passé la matinée de même que l'après-midi de vendredi sans pouvoir rien faire, commençant et ne finissant rien... Après le dîner, j'ai barboté dans le ruisseau, toujours avec *cette même absence d'esprit*, et le moment où je suis est encore de même...

Lundi 28. J'ai été me promener le soir avec maman... Elle n'a pas resté longtemps; moi, j'ai resté jusqu'à neuf heures du soir. *Cette absence d'esprit* ne me quitte point. Je n'ose pas en parler parce que je ne puis expliquer ce que je sens; ne le comprenant pas, on se moquerait de moi ». (*Le Temps : La petite histoire : les Confidences de Lucile Desmoulins*, T. G. d'après Émile Michel, *Camille et Lucile Desmoulins*, notes et documents inédits. Amiens, 1908.)

désaffectivation. Mais nous devons distinguer deux cas : celui où, par un effet de constitution organique (asthénie ou psychasthénie), l'émotion est toujours au-dessous du niveau normal et celui où elle tombe accidentellement au-dessous de ce niveau. Dans le premier, nous disons qu'il y a *impersonnalisation* : les émotions « n'arrivent pas jusqu'au moi », elles avortent, demeurent inachevées; il leur manque ce je ne sais quoi, cette « chaleur », cet élément de vie, sans lequel rien n'est réel ou du moins ne le paraît. De là « le sentiment d'incomplétude » dont parle Janet; les émotions qu'éprouve le sujet sont pour lui comme si elles n'existaient pas ; il ne les sent pas vraies, il ne les sent pas *siennes*. Dans le second cas, les émotions n'ont pas toujours manqué ainsi de chaleur et de vie, n'ont pas toujours échappé au moi; elles se sont engourdies, éteintes, détachées du moi : c'est la *dépersonnalisation* proprement dite. En d'autres termes, ici la synthèse personnelle, le rattachement des sensations au moi, manque à se former; là, elle se dissout.

L'*impersonnalisation* est une forme de tempérament, une disposition constante, un détachement de soi, auquel on s'habitue, qu'on finit par trouver naturel, qu'on ne s'étonne plus d'avoir. Au contraire, la *dépersonnalisation* est une dépossession brusque et violente de soi et de ses sentiments; c'est comme si on se survivait ou on assistait à sa mort; le contraste entre ce qu'on était tout à l'heure et ce qu'on est présentement saisit tout d'un coup par son caractère étrange et cause une angoisse, un véritable effroi. En un mot, tandis que l'impersonnalisation est un état, la dépersonnalisation est une crise. Cette distinction est capitale; elle établit une ligne de démarcation entre le genre vague dans lequel on englobe tous les psychasthéniques, et l'espèce ou type de dépersonnalisés que nous cherchons à définir.

La crise de dépersonnalisation ne va pas sans un sentiment particulier. Elle est même en partie une crise sentimentale. Nous y distinguerons trois facteurs ou éléments : 1° l'émotion qui détermine la crise de dépersonnalisation; 2° l'absence d'émotion, qui marque essentiellement l'état de crise; 3° le sentiment éveillé secondairement en nous par la bizarrerie de cet état et dont nous n'avons guère conscience que rétrospectivement.

L'émotion consécutive à la dépersonnalisation est grande. Le

sujet a beau être déprimé, abattu, et incapable de sentir; il est lucide et la mort de ses sentiments, la perte de son moi le saisit d'étonnement. Sa pensée s'effare.

Transcrivons les notes de M. sur un accès de dépersonnalisation, qui le prit en wagon, dans un voyage de nuit, sous l'influence d'une grande fatigue physique et de graves préoccupations morales.

17 août 19..; 11 h. du soir.

Je suis hors du temps, hors de la vie. Il me semble sortir de moi-même, aller je ne sais où, vers un lieu sans pensée, sans désirs, sans regrets, sans souvenirs. Je ne suis plus qu'un reflet, reflet conscient d'un être fuyant, insaisissable, mais étiqueté, qui est un tel, qui est M. — M., c'est moi! Il y a donc des choses qui doivent m'attrister, m'émouvoir! Mais je ne sens rien de nature à m'attrister ni à me causer de la joie... Je fais un effort pour me ressaisir. Je sais, je me démontre qu'il y a famille, amis, occupations qui m'attendent. Que m'importe! Je ne veux ni vivre ni mourir, je ne sens rien, il n'y a rien...

Je regarde mes mains qui écrivent ceci! Comme c'est curieux! Elles s'intéressent donc? Je me regarde dans la glace du wagon, je me découvre étrange, nouveau. Pour un peu j'aurais peur de cette image que me renvoie la glace, de ce fantôme de mon moi. Il me semble que ma pensée se retire de mon corps et que de ma pensée se retire quelque chose de plus intime encore, et qui est en dehors de ma pensée, qui la contemple et s'en étonne, à savoir la conscience impersonnelle, qui s'étonne elle-même d'exister et regarde tout comme une vaste fantasmagorie.

Au bruit du train qui me berce, une sorte de vertige me prend. Je suis en dehors de tout! Il me semble être un écho. Ce qui domine, c'est la surprise, la sensation que tout n'a été qu'un rêve, que tout n'en sera qu'un et que l'état présent durera toujours, toujours, sans réveil, sans changement possible.

Si étrange que soit la description de cet état, et quoique reviennent sans cesse les mots : « Il n'y a rien, je ne sens rien », on ne peut s'empêcher, l'interprétant du point de vue de la conscience normale, de supposer que le sujet doit éprouver un malaise intellectuel, voisin de la souffrance. Cependant ce malaise, s'il est réel, est léger, vague et demeure latent; si on en prend conscience, c'est par réflexion, par raisonnement. Il importe ici de distinguer ce qui se passe pendant la crise et après la crise et d'interpréter exactement le témoignage des sujets. L'insensibilité que ceux-ci s'attri-

buent est-elle réelle ou n'est-elle qu'une façon de parler? Nous prétendons qu'elle est réelle. Sans doute, pendant l'accès, le sujet se dit : Si j'étais normal, je souffrirais *de ne pouvoir souffrir*. Mais en fait il ne souffre pas. Il peut lui arriver ensuite, traduisant ce qu'il éprouve rétrospectivement, et trahi d'ailleurs par le langage, qui se prête mal à rendre des états d'âme exceptionnels, de donner à entendre qu'il a souffert. Il appelle alors effroi, angoisse, etc., un simple sentiment d'étrangeté, d'étonnement, de stupeur. Mais, à part la sensation très nette *d'être tel qu'il ne devrait pas être*, sa crise est réellement un état de néant sentimental.

Il en doit être ainsi si, comme on l'a dit plus haut, la dépersonnalisation répond à un instinct de défense : elle assure le bénéfice de traverser une période de vie douloureuse, sans la sentir. M. n'a plus le sentiment de sa fatigue physique, de ses préoccupations morales. Il s'est allégé de son fardeau; sa conscience s'est retirée de ce qui le trouble; elle l'enregistre encore, mais ne le ressent plus.

On goûte une certaine volupté secrète à se sentir ainsi rejeté hors de la vie, quand on n'est plus de force à l'affronter, et on éprouve ensuite une véritable souffrance à y rentrer, à reprendre sa personnalité.

C'est ce qu'a éprouvé M... Vers la fin de sa crise, à une heure environ du matin, il est pris d'une angoisse qui va croissant. « Peut-être, écrit-il, dans cette espèce d'engourdissement de la personnalité où je me trouve, l'importunité des pensées tristes (se rapportant à la réalité) est-elle particulièrement atroce »; mais, ce qui est certain, c'est que le retour à la vie normale produit la souffrance; à mesure qu'on reprend conscience de soi, on a plus aigu le sentiment d'une « dissonance »; et cela « vous rappelle qu'il y a un substratum réel à ce qui semblait être un rêve de la vie ». En d'autres termes, on cesse de goûter le bienfait du rêve qui libérait de la vie, on est rappelé à la réalité et on s'effraie de ce rêve même, qui en dérobait la vue, on est contraint de le tenir lui-même pour réel et, comme tel, pénible.

Ainsi c'est au point de rencontre, si on peut dire, des deux plans de conscience, que nous appellerons la *personnalisation* et la *dépersonnalisation*, que se place l'émotion particulière (anxiété, malaise) qui accompagne la dépersonnalisation. Cette émotion n'a rien de

commun avec l'obsession de la perte de la personnalité qui se trouve chez un grand nombre d'aliénés. Ceux-ci vivent dans la crainte perpétuelle de ne plus être eux-mêmes, de ne plus rien sentir, de ne plus aimer les leurs; au reste, ils ne présentent point la crise si nette de dépersonnalisation que nous avons décrite; mais ils ont l'angoisse dont nos sujets sont exempts. Les dépersonnalisés sont en effet des raisonneurs, *mais des raisonneurs que leur raisonnement n'affole jamais.* Ils ont une tendance certaine à aimer leurs crises, grâce auxquelles ils échappent pour un instant à la fatigue ou à la douleur de vivre; et s'il s'en trouve parmi eux qui parlent volontiers de leur inémotivité accidentelle et en font le thème ordinaire, le leit-motiv de leur conversation, il ne faut pas les croire pour cela aux prises avec une hantise obsédante. Cette hantise, si elle se rencontrait, serait la preuve qu'on est en présence, non d'une simple asthénie psychique avec crises de dépersonnalisation, mais d'un cas de mélancolie vraie.

L'angoisse est donc étrangère à la dépersonnalisation proprement dite. La fin de la crise de dépersonnalisation s'accompagne seulement d'un trouble léger, lequel traduit la dissonance entre le moi, amputé des sentiments et des perceptions habituels, apathique, étrange, lointain, et le moi, sur lequel reprennent peu à peu leur empire des sensations normalement interprétées et des émotions normalement ressenties. Mais la dépersonnalisation en elle-même est si peu un état de souffrance, un objet de crainte et d'horreur, qu'au contraire elle a la douceur de l'apaisement complet. Le sentiment qui y répond serait une quiétude attendrie, une résignation douce au néant. C'est ce sentiment qu'Amiel a merveilleusement décrit.

Quel que soit le charme des émotions, je ne sais s'il égale la suavité de ces heures de muet recueillement où l'on entrevoit les douceurs contemplatives du Paradis. Le désir et la crainte, la tristesse et le souci n'existent plus. On se sent exister sous une forme pure, dans le mode le plus éthéré de l'être, savoir la conscience de soi. On se sent d'accord, sans agitation, sans tension quelconque. C'est l'état dominical, peut-être l'état d'outre-tombe de l'âme. C'est le bonheur tel que l'entendent les Orientaux, la félicité des anachorètes qui ne luttent plus, qui ne veulent plus, qui adorent et qui jouissent. On ne sait avec quels mots rendre cette situation morale, car nos langues ne connaissent que les vibrations particulières et localisées de la vie,

elles sont impropres à exprimer cette concentration immobile, cette quiétude divine, cet état de l'océan au repos qui reflète le ciel et se possède dans sa profondeur. Les choses se résorbent alors dans leur principe; les souvenirs multipliés redeviennent le souvenir; l'âme n'est plus qu'âme et ne se sent plus dans son individualité, dans sa séparation. Elle est quelque chose qui sent la vie universelle, elle est un des points sensibles de Dieu. Elle ne s'approprie plus rien, elle ne sent point de vide. Il n'y a peut-être que les Yoghis et les Soufis qui aient connu profondément cet état d'humble volupté, réunissant les joies de l'être et du non-être, état qui n'est plus ni réflexion ni volonté, qui est au-dessus de l'existence morale et de l'existence individuelle, qui est le retour à l'unité, la rentrée dans le plérôme, la vision de Plotin et de Proclus, l'aspect désirable du Nirvâna.

Cette « joie passive », paradoxale et morbide de l'individualité qui se dissout et assiste, consciente, à sa dissolution, peut fort bien se comprendre. Comme on l'a dit déjà, le sujet s'arrache à un état pénible, se met en dehors et jouit de ne plus le sentir, de n'en plus être affecté, tout en gardant la conscience de cet état. Mais on comprend d'ailleurs également bien qu'un sentiment contraire de malaise et d'effroi accompagne la dépersonnalisation : c'est alors le caractère original et étrange du phénomène qui est en saillie, et la sensation de l'anormal est toujours pénible en soi.

Telles sont les émotions diverses, mais non contradictoires, qui se trouvent liées à la dépersonnalisation ou mieux qui en sont l'effet. Revenons maintenant sur l'état affectif, qui en serait d'autre part la cause. Cet état, avons-nous dit, serait l'atonie, l'affaiblissement général ou la disparition complète des émotions. On a supposé que c'est parce que les états de conscience, quels qu'ils soient, n'ont plus de résonance affective, sont, du point de vue du sentiment, comme amortis, éteints, qu'ils se détachent du moi et apparaissent alors comme irréels et faux. L'hypothèse est vraisemblable et même séduisante. Nous croyons pourtant qu'elle est finalement à rejeter. L'atonie affective ne nous paraît pas pouvoir expliquer la dépersonnalisation; autrement dit, nous ne voyons pas comment elle empêche la conscience personnelle de se former. Remarquons qu'il s'agit de sujets qui ont gardé la *conscience* et n'ont perdu que la *conscience personnelle*. Ces sujets se plaignent de ne plus sentir. Ils savent pourtant ce que c'est que sentir et ils le savent, comme on peut le savoir, par expérience personnelle. Nous

avons supposé que l'absence d'émotion se trouve jointe à la dépersonnalisation et l'explique. Mais c'est là une vue incomplète; on n'envisage que l'aspect négatif du phénomène. En réalité tous nos sujets sont des impressionnables ou des émotifs, en ce sens que, chez eux, les oscillations du niveau émotionnel sont à la fois fréquentes et extrêmes. Ils ont des émotions vives, suivies de périodes d'atonie, de sécheresse. C'est dans ces périodes que se placent leurs crises de dépersonnalisation : ils ne se retrouvent plus, ils ont perdu leurs sentiments, leur vie et leur raison de vivre. Ils ont le souvenir de leurs émotions passées et ce souvenir forme un contraste violent avec leur sécheresse présente. Ils sont lucides; ils mesurent toute la distance qu'il y a entre l'émotion vraie, dont ils gardent le souvenir et qu'ils cherchent parfois vainement à retrouver, et l'émotion factice ou l'agitation vide de leur état actuel. A la limite, le contraste est si grand qu'il leur semble être sortis d'eux-mêmes et avoir perdu leur moi; mais de cette illusion ils ne seront jamais les victimes.

La dépersonnalisation, c'est donc le moi ne se retrouvant plus dans ses propres états, par suite d'un incompréhensible changement qui s'est opéré, soit en eux, soit en lui. Faut-il supposer que ce changement est la perte du sentiment ou simplement la baisse du ton affectif? Suffit-il que toute émotion ait disparu pour que les autres états psychiques perdent du coup leur coefficient personnel? L'émotion est-elle à ce point la base du moi? Œsterreich le croit, mais d'autres le contestent. Pour nous, nous dirons que, s'il fallait choisir entre les états psychiques celui qui est lié le plus intimement au moi et par suite doit être l'élément essentiel de la personnalisation, c'est l'émotion ou l'état affectif que nous désignerions aussi; mais nous ne croyons pas qu'un tel choix s'impose ni même soit permis. Car, si l'affaiblissement des émotions est la cause de la dépersonnalisation en général, on ne comprend pas comment les émotions affaiblies donnent en même temps matière et prise à la dépersonnalisation, autrement dit comment elles sont à la fois ce sur quoi porte la dépersonnalisation et ce qui la produit, comment elles sont à la fois *dépersonnalisantes* et *dépersonnalisées*. Or c'est un fait que les émotions sont, par rapport à la dépersonnalisation, sur le même pied que les autres états psychiques, que les perceptions par exemple; le sujet assiste à ses états affectifs comme il

assiste à ses perceptions, à ses souvenirs; il y assiste indifférent et s'étonne de les éprouver. Il est retiré de lui-même, de son être affectif aussi bien que du monde extérieur, de ses perceptions. Il se voit sentir, comme il se voit agir, penser, — de loin et du dehors. La dépersonnalisation n'est donc pas la perte du sentiment, puisqu'elle joue à l'égard du sentiment lui-même. Les émotions se détachent et s'aliènent du moi; elles ne forment donc pas, à elles seules, la matière ou la substance du moi. La dépersonnalisation implique la désaffectivation, mais ne s'y réduit pas tout entière. Elle est en dehors et au delà du sentiment. Elle est la rupture du lien qui rattache la conscience *personnelle* à ses états et par là même elle est la croyance que tout est illusion en nous comme en dehors de nous, la magie du réel dissipée, l'exorcisation du sentiment comme celle des perceptions, l'idée que tout est fantôme, que le moi lui-même est fantôme et que tout ce qu'il éprouve est vain, n'existe pas. La désaffectivation est ce qui nous fait le mieux comprendre la dépersonnalisation; elle en est l'élément caractéristique et essentiel, le contenu positif ou réel. Nous croyons pourtant qu'elle ne dissipe pas toutes les obscurités. Elle ne fait que nous conduire au seuil du mystère. Pourquoi une certaine forme de sentiment entraîne-t-elle la ruine de notre être et, avec elle, de tout être? C'est ce que nous constatons sans le comprendre.

L. Dugas et F. Moutier.

PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE ET PSYCHOLOGIE MUSICALE

Il est une connaissance du particulier où la sensation collabore, mais où elle est simplement collaboratrice. On sait cela depuis longtemps. Ce que l'on sait moins, c'est comment elle travaille et avec qui. On verra plus loin que c'est avec l'intelligence. En même temps, on se défiera de l'aisance avec laquelle nous allégeons l'esprit de toute activité étrangère à la formation des concepts. Il était naturel, alors que la psychologie débutait, de négliger les fonctions de luxe, présentes à vrai dire, partout où il y a des hommes, mais non point, tant s'en faut, partout au même degré. Ces fonctions, précieuses par la qualité de ce qu'elles produisent, attestent que l'esprit ne perd rien de sa dignité quand il s'applique à l'individuel. Le général s'y retrouve, d'ailleurs, et à un degré plus éminent que dans le pur concept, s'il est vrai que l'acte ait plus de valeur que la puissance. Et c'est pourquoi la psychologie de l'art, et, en particulier, la psychologie musicale, fait avancer la connaissance, non seulement de la musique ou du musicien, mais de l'homme.

I

En premier lieu, et malgré la difficulté grande, pour ne point dire invincible, que soulève la distinction radicale entre « sentir » et « percevoir », cette distinction paraît atteindre son maximum de clarté en psychologie musicale. Rien n'est plus malaisé qu'une analyse de perception. L'élément soi-disant irréductible d'une perception visuelle ou tactile peut toujours s'offrir à l'imagination comme réductible indéfiniment. La nécessité aristotélique de s'arrêter, non seulement n'apparaît pas, mais celle d'une simple halte n'est jamais, à la rigueur, démontrable. C'est que le tact, d'une part, et la vue, de l'autre, ont affaire à des continus. L'ouïe n'échappe pas absolument à la règle, si toutefois c'en est une. Il

nous paraît toutefois incontestable que « l'oreille musicale » en est affranchie. On irait même, fort bien, jusqu'à fonder sur cet affranchissement une distinction sans laquelle nos analyses d'autrefois [1], n'auraient vraisemblablement pas abouti : celle de l'oreille tout court, en tant qu'elle perçoit les sons de la parole, les bruits de la nature... etc., et de l'oreille musicale. Celle-ci peut être appelée : le sens du discontinu. Une gamme chromatique se solfie. Et rien ne prouve que si l'on diminue l'intervalle, l'impression de discontinuité s'efface. En tout cas, elle se réveillera vite. La répétition, d'une part, l'attention, de l'autre, aideront au rétablissement.

La musicalité d'un son a donc pour critère l'intervalle. Autrement dit, elle est le nom d'une relation. Toute relation, d'autre part, implique la discontinuité, hors laquelle d'ailleurs, le discernement qualitatif semble difficilement appréciable. Sous l'influence d'une douleur croissante, la plainte monte et simule « un intervalle chromatique faux ». Ici je m'exprime en musicien. Il est probable que cet essai d'interprétation musicale d'une plainte ascendante ferait défaut là où l'expérience musicale ferait aussi défaut. Sous l'influence d'habitudes invétérées, une tendance s'éveille, et progressivement s'établit, à métamorphoser les bruits en sons, à jalonner les moments indistincts d'une continuité sonore. Le bruit n'est pas le son. Pour tout sujet dont l'oreille musicale est soumise à un exercice fréquent, tout bruit tend à se convertir en son. Et si c'était le lieu d'insister, nous dirions que, tout rythme tend à devenir musical, facilitant, chez les uns, le rappel, chez les autres l'invention de phrases mélodiques.

Qu'un son se prête à une décomposition physique, les innombrables lecteurs du livre *De l'Intelligence* n'ont qu'à en relire les premières pages pour en être instruits. S'ils ont bien compris la pensée de l'auteur, ils n'ont jamais supposé que Taine ait mis en doute le caractère atomique du son musical, son unité subjectivement et psychologiquement indécomposable. Les sensations des différents sens sont généralement jugées irréductibles. Chacun, toutefois, sera vraisemblablement de mon avis, si je compare l'audition subite d'un son fort à un choc véritable. Quand la force du son passe certaines bornes, l'impression de choc se juxtapose

1. Cf. *L'Esprit musical*, chapitres II-VII, Paris, F. Alcan, 1904.

comme si le tact entrait en jeu. En l'absence d'ébranlement proprement dit, toute sensation auditive inattendue peut « choquer ». Et l'on voit, tout de suite, pourquoi le mot « choquer » est devenu synonyme de surprendre. On peut donc considérer les sensations comme formant une famille, attendu que des caractères communs les apparentent, d'une part, et que, de l'autre, s'il leur arrive d'être subjectivement réfractaires au dénombrement et au discernement, il paraît assez impossible qu'un progrès dans l'affinement de la conscience ne les rende aptes à être distinguées et reconnues : là où l'individualité nous échappe, la tendance à l'individualisation subsiste. Elle est générale. Mais dès que l'on s'applique à considérer les sensations sonores, le mot de tendance ne suffit décidément plus. Chacun des degrés de l'échelle sonore est bien un, et son unité indivisible : il suffit de diminuer ou d'augmenter le nombre des vibrations correspondantes à un son pour en faire naître un autre, autrement dit : pour le faire monter ou descendre.

On affirmera, dès lors, que le son musical nous rapproche de l'état sensationnel pur, au point de nous représenter assez exactement ce qu'est une sensation restée ou maintenue à son rang. La notation musicale en facilite la preuve. Le nombre des éléments qui entrent, à titre de pierres, dans ce genre de bâtisse qu'on nomme une sonate, est peut-être fastidieux à déterminer, mais il est fini. Et chacun de ces éléments est perceptible. Cela ne veut point dire que chacun les perçoit... Pourtant le nombre des auditeurs sensibles aux fausses notes est relativement grand. Une seule note fausse dans un accord ou dans l'exécution d'une phrase suffit, le plus souvent, à compromettre une renommée : d'où l'on peut conclure que, du moment où l'on a souligné la note malencontreuse, on aurait perçu la note si désavantageusement remplacée.

On vient de comparer une sonate à une construction. En suivant la comparaison, les unités composantes d'un édifice musical se laisseraient facilement assimiler à des pierres. Or il y aurait lieu d'hésiter. Car plus on réfléchit, plus on regretterait d'avoir traité le son musical comme si, pris en lui-même, il participait exclusivement de l'inorganique. Et c'est par où le travail du compositeur et celui de l'architecte, si voisins à tant d'égards, resteraient distants et différents. Il ne faut d'ailleurs exagérer ni la distance ni la différence. Une pierre, dès qu'elle est mise en place, cesse d'être quel-

conque. On dira que son individualité se réduit à celle d'un numéro d'ordre : rien n'est moins sûr. Dans la préface de *Pierre et Jean*, l'auteur nous montre Flaubert en train d'apprendre à l'élève Guy de Maupassant la nécessité d'individualiser les choses, et pour lui faire apercevoir ce qu'elles ont de propre, l'invitant à les regarder, chacune — il s'agit d'un tas de pierres — avec une inlassable persévérance. Or, si l'attention, appliquée aux choses du dehors, ne crée pas ce qu'elle met en relief, c'est que l'inorganique, sourdement, aspire à l'organique. La formule est vieille et il faut s'attendre à la rencontrer souvent. Et si ce n'est là qu'une façon d'exprimer l'inaptitude de l'élément inorganique à tout usage quelconque, le fait de constater cette inaptitude pourrait être l'indice d'une finalité lointaine. Une pierre rencontrée en chemin est quelconque. Encadrée, la voilà qui prend une valeur définie : on vient de s'en assurer. Le son musical ne se comporte pas autrement. N'arrive-t-il point à la critique d'insister sur la présence d'une note dans une phrase, comme pour marquer le centre d'où la beauté rayonne? Et alors deux vérités se dégagent. L'une est déjà enregistrée : toute sensation est un individu ou tout au moins un élément individuel. La seconde dérive de la première : l'individualité de la sensation est le signe d'une aspiration à l'état organique.

II

L'excellent Adolphe Garnier, l'auteur du *Traité des facultés de l'âme*, œuvre féconde en truismes, se figurait énoncer l'un de ces truismes le jour où il écrivait : « Si la mémoire fait durer la connaissance ce n'est pas elle qui la fait naitre ». Reid, sans doute, eût envié la formule à son disciple français. La formule n'en est pas moins inexacte. La mémoire, en faisant durer, fait vivre ce qui est né sans elle. Et l'on peut bien dire que la vie est plus qu'une naissance continuée, attendu qu'ici continuité et renouvellement sont inséparables. Mieux que cela : l'idée de mouvement est fondamentale presque au même titre que celles de temps et d'espace. Et c'est une idée que la mémoire fait naître.

Le rappel de ces vérités sur lesquelles, désormais, la discussion paraît inutile, est ici de première importance. Il est immédiatement évident qu'une fonction de perception musicale se distingue, en chacun de nous, de celle d'appréhender les sons. Priez un écolier

de solfier, séance tenante, la célèbre romance du *Saule* : vous constaterez un peu d'hésitation. L'écolier ne se trompera peut-être point dans la désignation des sons; il lui faudra réfléchir quand même, pour les ranger, sans erreur, sur l'échelle musicale. Je connais quelqu'un, et chacun de nous lui connaît des semblables, qui ne sait pas lire la musique, moins encore solfier, et qui peut jouer sur le piano des phrases ou des membres de phrase musicale perçues antérieurement. Il y a plus : le nombre des personnes musicalement illettrées, est considérable. Le nombre des personnes incapables de chanter de mémoire, non pas un morceau de musique, mais un fragment de morceau est extrêmement rare. On dirait d'un enfant qui sait parler, mais, ne sachant pas encore lire, parle sans épeler. Comme il s'étonnera, le jour où il s'apercevra qu'une phrase est une juxtaposition d'éléments vocaux! La perception verbale et la perception musicale sont donc les effets, allons même jusqu'à dire les « œuvres », de la mémoire au sens propre du mot : œuvre, par la raison qu'elle fait naître, sinon le mouvement, tout au moins la conscience qu'il nous est donné d'en prendre.

Nous avons insisté sur le caractère de la perception musicale et sur l'illusion de continuité qu'elle engendre. Ce n'était point assez dire. Le continu est lié au successif. Mais ce n'est point dans la succession comme telle, qu'il nous est donné de percevoir une phrase musicale. Nous *savons* une chose et nous en *percevons* une autre. Nous savons la nature subjectivement atomique du son musical. Nous savons la réalité de l'intervalle et, par conséquent, nous « jugeons » qu'une phrase musicale est faite d'éléments juxtaposés. Pareillement, une fois capables de lire, nous avons résolu nos phrases en mots, nos mots en syllabes. « Pareillement » est de trop à vrai dire. Car nous ne lisons que de l'écrit, c'est-à-dire, après tout, de l'artificiel. Nous appréhendons des mots que nous décomposons, grâce à notre interprétation préalable des signes graphiques. Les éléments du langage verbal résultent d'une élaboration dont le degré, vraisemblablement, surpasse celui du langage musical élémentaire. Il nous est plus facile de saisir une note dans ce qui la constitue comme telle, que de séparer une syllabe de ses adjacentes. La vérité est que dans les deux cas, celui du son musical et celui de la syllabe, nous les proclamons « éléments ».

Mais après réflexion, toutefois, est nécessaire plus de réflexion pour isoler l'élément de la phrase verbale. L'essentiel est de constater combien aisément l'on perçoit une phrase musicale clairement dessinée puisque c'est seulement à la réflexion que des atomes en émergent. L'essentiel est de constater le caractère d'instantané que semblent prendre, à notre oreille, certains fragments mélodiques rapidement perçus. L'expérience de la décomposition de la lumière est enseignée, j'imagine, dans nos écoles primaires et, par suite, tout le monde sait qu'avec du successif très rapide on peut faire de l'instantané : même les « tours de physique » reposent, en grande partie, sur cette remarque. Seulement, pour savoir que la lumière blanche est une synthèse de couleurs, il faut une expérience, tandis qu'on se passe d'expérience pour affirmer le caractère successif de la perception musicale. Mais il est des cas où l'impression de succession s'efface, où il semble que nous ayons affaire à de la durée solidifiée.

L'illusion d'instantanéité croît en raison de la rapidité de la phrase. Telle est l'une de ses conditions. En voici une autre : elle croît en raison de la facilité d'intégration des éléments dont la phrase est faite. Ces deux conditions s'expliquent d'elles-mêmes. Les analogies de l'expérience les justifient. Plus un disque coloré des sept couleurs du prisme tournera vite, plus sera complète la perception de lumière blanche : plus une phrase évoluera vite, plus son évolution, comme telle, échappera. Notons en outre, et par analogie, que plus les couleurs d'un objet se fondent, plus la conscience de leur diversité s'atténue, à la réserve du cas de violent contraste. De même, plus les éléments d'une mélodie paraîtront entrer les uns dans les autres, plus l'unité de la mélodie s'accentuera. Autrement dit : plus l'attention, distraite des notes composantes, se fixera sur la phrase envisagée comme un tout organique. Autrement dit encore : plus nous serons attirés par l'objet perçu moins nous serons attentifs aux sensations desquelles la perception dérive. — Vienne le moment de l'analyse, et la distinction entre le « senti » et le « perçu » s'éveillera progressivement. Et cela bien qu'entre la partie, objet de la sensation, et le tout, objet de la perception, l'homogénéité de matière, si l'on peut ainsi s'exprimer, soit aussi complète qu'il est souhaitable. Ici l'on dirait que l'homogénéité favorise et facilite.

III

L'un des problèmes capitaux de la psychologie musicale consiste à se demander quel est l'objet de la perception sonore. Nous avons répondu jadis : « une forme ». Même nous avons été plus loin, car nous avons généralisé la formule en caractérisant le phénomène esthétique par l'appréhension d'une forme. On pourrait discuter utilement sur ce point et nous reprocher notre insuffisance de preuves. Quand un livre est âgé de six ans [1], l'auteur en est ordinairement assez détaché pour en parler comme du livre d'autrui et en apercevoir les lacunes. Donc nous avons, autrefois, posé un problème sans le résoudre. Et nous ne nous sentons guère aujourd'hui plus près d'une solution. Car si l'on parle, communément, pour louer un écrivain en vers, de la « beauté de sa forme », c'est en un sens plus métaphorique que le nôtre. La prose, elle aussi, peut avoir des qualités de forme par l'heureux choix des termes. « Forme », d'ailleurs, s'oppose à « fond ». Notre thèse d'il y a six ans était que, pendant la lecture ou la récitation poétique, à travers le verbe, des formes en notre esprit se dessinent. Et nous aurions justifié la thèse par la généralité du mot « imagination », l'un des mots les mieux venus de notre langue et par l'origine visuelle du terme « image ». Dès lors, si l'on allait jusqu'au bout de notre opinion, on en conclurait qu'à nos yeux, derrière tout artiste, même musicien, même poète, une sorte de « dessinateur » travaille à l'arrière-plan [2]. Nous sommes plus que jamais de cet avis [3]. Et nous pensons, bien que la preuve par nous attendue se fasse encore attendre, que les arts du dessin sont les arts essentiels.

Il faudra bien, tôt ou tard, généraliser l'esthétique, après que l'on aura suffisamment fait avancer chacune des esthétiques particulières. On peut, dès maintenant, se garder d'une erreur, et se

1. Cf. notre *Esprit musical*, Paris, F. Alcan, 1904.

2. On remarquera que, dans toutes les langues modernes le pluriel : « Beaux Arts » s'applique à peu près exclusivement aux arts du dessin. En France, et pas seulement en France, un professeur « d'histoire de l'art » n'est pas tenu d'enseigner l'histoire de la musique.

3. A l'origine, l'idée d'*imitation* fut vraisemblablement inséparable de l'idée d'art. Or, ni la poésie ni la musique, au premier abord du moins, ne semblent imiter. En tout cas, l'imitation ici est indirecte, elle se fait par suggestion, nullement par représentation immédiate.

défendre de considérer les beaux-arts comme autant de réalisations d'un même genre, toutes, pour ainsi parler, à égale distance de leur genre. Ce serait prêter à la nature un souci de précision géométrique, incompatible avec ce que nous savons ou croyons savoir de la vie. Et combien ne se ferait-on pas honnir par le temps qui court, si l'on essayait d'écarter, si peu que ce fût, l'une de l'autre les deux notions de nature et de vie!

Donc il est une forme musicale. Parlons-en mieux : il est un monde de formes musicales, où l'art du musicien consiste, non pas tant à réaliser des possibles, qu'à multiplier des compossibles[1]. On voudra bien ne point se récrier. Car si nous paraissons côtoyer le paradoxe, nous ne faisons, somme toute, que reprendre pour notre propre compte la sentence platonicienne tombée en désuétude, où le philosophe affirmait la réalité d'une dialectique des sons, presque, de tout point, comparable à la dialectique des Idées. La formule ne va pas contre celle de Leibnitz dont on a dit jadis qu'elle était assez de notre goût pour nous en présenter comme les avocats. Elle est en effet de notre goût. Et la formule platonicienne ne la saurait contredire. Une distinction, toutefois, est ici nécessaire. Le calculateur, pour réussir, doit arriver à un résultat juste et vérifiable comme tel. Le dialecticien des Idées reconnaît le succès de ses démarches quand le sens commun les sanctionne. Et cela d'autant plus qu'il se règle inconsciemment sur le sens commun. Le dialecticien des sons, autrement dit le musicien, s'aperçoit qu'il a fait œuvre d'artiste quand ses alliances sonores procurent non pas un plaisir quelconque, mais un plaisir ami de la raison. Pour que deux sons se juxtaposent, deux ou plusieurs, ils doivent s'appeler mutuellement mais non de telle sorte que l'appelant et l'appelé puissent indifféremment se substituer l'un à l'autre. Toute succession mélodique est qualitativement irréductible. Une phrase que l'on chanterait à l'aide des mêmes notes mais à rebours, cesserait d'être la même. La sentence d'Héraclite sur « l'identité de la route en haut et de la route en bas » ne trouve guère à s'appliquer dans le monde des sons musicaux, attendu qu'un change-

1. Une fois trouvées les deux premières mesures de la *Sonate Pathétique* Beethoven a circonscrit le champ de son invention. Il aurait pu choisir entre plusieurs thèmes et certes il aurait pu construire sa sonate sur d'autres thèmes. Mais il n'aurait pu élire les premiers thèmes venus. Et parmi les thèmes « admissibles » il n'aurait pu invraisemblablement en « admettre » de mieux choisis.

ment de sens ou de direction suffit pour individualiser une phrase ou une forme musicale. Cette constatation est importante et l'on s'en apercevra bientôt.

IV

L'idée de forme implique celle de continuité. Les éléments d'une forme ne se juxtaposent pas simplement; ils s'intègrent. Les esprits rebelles à la conception du temps introduite dans la philosophie par Bergson justifient leur résistance par leur difficulté à concevoir l'intussusception des parties de la durée. Ils continuent à se les représenter les unes en dehors des autres, comme il en était à peu près de nous tous, avant l'apparition de l'*Essai sur les données immédiates de la Conscience*. Ils s'étonnent parfois, avec Hamelin, de cette confusion préméditée du contenant avec le contenu qui reste, à leurs yeux, la grande pierre d'achoppement de la doctrine. Mais de ce que l'intégration des parties du temps peut, et même doit, selon nous, n'être accueillie que sous bénéfice d'inventaire, et de ce qu'en fait dans la durée musicale les intervalles se juxtaposent à la manière de contigus véritables, il n'en résulte point que cette juxtaposition ne recule à l'arrière-plan du souvenir et qu'une illusion de continuité ne se produise, comme si l'on était en présence d'une ligne s'allongeant à mesure et se mouvant, non pas incessamment, mais, par intervalle, dans une pluralité de directions. La légende du prêtre de Némi, qui ne devient prêtre qu'à la condition d'avoir fait mourir son prédécesseur de sa main, s'applique curieusement à notre représentation du temps. L'instant qui vient est mortel à celui qui « vient de venir » expression singulièrement exacte. Or ce sort funeste épargne le son passé. Au lieu de lui infliger ce comble d'appauvrissement qui est la mort, le son présent enrichit ses voisins ainsi qu'il arrive chaque fois que le regard s'attache à une forme visuelle, d'autant plus aisément perceptible que la percevoir équivaut à la dessiner mentalement. Quand la vue s'exerce, on peut se demander si l'appréhension d'une forme est instantanée ou non. La réponse n'est point facile. Car, s'il est vrai que nous ne « regardons » qu'à mesure, il l'est également que nous « voyons » à la fois. De plus, entre la simple vision et le

regard proprement dit, une infinité de gradations s'interposent. Où finit la première? Où commence le second?

On est, par suite, conduit à penser que la synthèse de la forme musicale implique la mise en œuvre, le plus souvent inconsciente, d'une méthode, par laquelle l'artiste et l'auditeur se rapprochent plus intimement peut-être que le spectateur d'une œuvre de la peinture et son peintre. Ceci soit dit, omission faite des cas où le spectateur a, sur la façon de composer un tableau, quelques clartés particulières dues soit au maniement du pinceau, soit à la fréquentation des ateliers. Il est plusieurs façons de regarder un tableau, tout de même qu'il en est plusieurs de se promener sur une étendue de terrain. La pluralité des dimensions de l'espace en est la cause. Les uns regardent, ou peuvent regarder, en allant du centre aux extrémités. D'autres regardent en partant de l'une des extrémités pour aller au centre. D'autres,... etc. Le compositeur, n'ayant que le temps à sa disposition, est contraint de se régler sur son cours. Il peut commencer la préparation d'une œuvre, ou par le motif central, ou par le motif final, plus rarement, peut-être, par le motif initial, à moins que nous ne soyons en présence d'un écrivain musical dont les compositions soient des improvisations fixées. Mais quand il exécutera définitivement son travail, il adoptera un ordre déterminé, celui-là même que son auditeur sera contraint de suivre. Pareillement l'architecte peut commencer un plan par le faîte de d'édifice, ou par l'une ou l'autre des ailes. Quand il s'agira de construire, la fixation des pierres d'assise s'imposera tout d'abord. En sorte que l'auditeur d'une œuvre musicale deviendra comme le témoin d'une histoire brève. On sait l'insecte de l'Hypanis qui ne vivait qu'un jour. La vie d'une œuvre musicale ne remplit pas souvent un intervalle supérieur à deux cents secondes, et ce degré dans la brièveté est parfois dépassé. En tout cas, peu d'œuvres de l'art ressemblent plus, en leur fond, à un événement véritable que les œuvres de la musique. A ce point de vue, même la peinture d'histoire en reste assez loin. Et l'on sera, croyons-nous, de notre avis, si l'on ne se laisse point dominer par les apparences.

La connaissance de l'histoire est indispensable pour juger de la valeur « historique » d'un tableau commémoratif. Il faut être informé des tenants et des aboutissants, des tenants, surtout.

Pour assister à l'histoire d'une forme musicale, il suffit d'assister à sa naissance et de la suivre dans son développement. Ainsi la perception de la forme musicale est une construction. Un peu plus nous allions ajouter : une construction de la mémoire. Ce serait mal dire ou tout au moins postuler une définition de la mémoire assez inutilement contraire aux définitions courantes. Il suffira d'insister sur le rôle indispensable du souvenir : indispensable, non pas suffisant. Et l'on sera vraisemblablement de cet avis si l'on distingue entre le rôle de la mémoire et celui de l'intelligence qui l'exploite. Si l'une intervient avec fruit, exerçant avec une presque maîtrise sa fonction de prolongation, de conservation, l'autre nous rend incapables de discerner si nous avons affaire à un présent qui plane ou bien à un passé qui s'attarde. Quelque chose est là devant nous, que son essence (nous en jugeons ainsi et nous en jugeons avec la certitude la plus entière) contraint à ne paraître que pour disparaître et que l'on disait en lutte contre sa propre essence : quelque chose qui s'écoule et qui pourtant s'étale.

Une réserve ici s'impose. La notion de forme musicale est familière à tous les esprits cultivés. On parle des formes musicales partout où l'on enseigne la musique, dans les conservatoires, dans les universités. Dans quelle mesure la notation musicale, usitée partout dans les deux mondes, n'y a-t-elle point contribué? Il suffit d'ouvrir un cahier de musique, à peu près n'importe lequel, pour s'imaginer être en présence de tout un monde étrange de figures planes mais dont les relations, chose singulière, s'éprouvent au lieu de se prouver. La notation musicale est d'invention relativement récente. Elle se prête singulièrement bien à sa destination. En effet, le « morphisme » de la phrase musicale, si l'on peut hasarder le néologisme, est plus sensible à la vue qu'à l'audition[1]. Écrire un morceau de musique c'est transformer du successif en simultané. C'est immobiliser de la durée, c'est en permettre le parcours à loisir. On peut y multiplier les haltes, les allées, les venues, etc. Ainsi notre notation musicale a des mérites incomparables. Mais, comment aurait-on pu l'inventer si la notion de forme musicale ne

1. L'assertion est paradoxale. Pour s'assurer qu'elle est vraie on fera bien d'expérimenter sur des personnes à intelligence musicale lente, inaptes à saisir la présence des formes sonores. Il n'est pas douteux que l'inspection d'une page de musique écrite ne leur révèle cette présence.

s'était éveillée dans les esprits sans l'aide d'aucun graphique! De là nous pouvons induire que la forme musicale n'est pas donnée comme la forme visuelle : ce qui est donné, ce n'est point elle mais l'aptitude à la construire.

Et c'est pourquoi, la psychologie musicale, au chapitre de la « perception », (chapitre qui par ses divisions et la description de ses variétés, deviendrait facilement un livre) jette sur la psychologie générale des clartés à l'aide desquelles on voit l'intelligence déborder l'entendement. Il n'est plus vrai, et même il n'a jamais été vrai que toute connaissance eût pour objet le général. Ne confondons point les conditions de la science avec celles de la simple connaissance. Mais constatons que, durant longtemps, l'étude des premières attira presque seule l'attention. La psychologie de la perception musicale nous dévoile toute une part de l'activité de l'esprit consistant à intégrer des sensations distinctes et nombrables; un ensemble en résulte tel que l'omission d'un seul de ses éléments suffirait à en affecter ou même à en altérer la nature. Je n'ai garde d'oublier que l'activité esthétique de l'homme a pour objet des synthèses dont le résultat est la connaissance d'un particulier, d'un individu et qu'à ce point de vue, la connaissance esthétique s'oppose à la connaissance scientifique. Toutefois cette activité ne s'observe jamais mieux à l'œuvre qu'en matière musicale, où elle opère sur des éléments qualitatifs discrets et juxtaposables. En outre, le caractère irréversible de la forme musicale permet à l'esprit d'effectuer deux choses presque en même temps, à la condition toutefois que la volonté d'arrêt intervienne pour permettre qu'au travail de la perception s'en adjoigne un autre, sous-jacent et inverse. Je viens de m'exprimer assez inexactement. En thèse générale l'analyse et la synthèse travaillent au rebours l'une de l'autre. L'une défait, l'autre refait. Ici rien de pareil. Un ensemble mélodique est un devenir dont les parties surgissent chacune à son rang. Il suffit de les discerner pour en faire l'analyse. Il suffit, quand l'une paraît, de se remémorer les parties précédemment apparues. Peut-être fera-t-on bien de distinguer ici une « audition centrale » réduite à une matière instantanée, d'une part, et, de l'autre, une sorte « d'audition périphérique » dont le champ serait l'œuvre de la mémoire. — Pourtant si ce que nous « regardons » paraît entouré par ce que nous « voyons », com-

ment peut-il être ici question d'entourage? Il n'en saurait être rien, puisque nous ne percevons que ce qui est, et ne retenons que ce qui vient d'être. Ce qui va être nous échappe. — En est-on sûr? La note qui passe nous avertit de celle qui va passer et souvent il arrive que nous la « reconnaissions » au moment où elle passe. Donc nous l'avions prévue. Dans la perception d'un devenir musical, la mémoire, guidée par l'esprit, remplit un double rôle : par elle nous nous souvenons, par elle nous prévoyons, j'ai grand' peine à ne point écrire : « nous percevons ce qui se prépare ».

Ainsi l'acte de percevoir une mélodie est un acte synthétique et le contenu de cet acte est un continu dont nous dirions volontiers qu'il s'étale ne sachant plus au juste si nous n'avons point franchi les limites du temps pour entrer dans l'ordre de l'espace. Il y a là un phénomène d'une nature assez rare pour mériter un peu plus qu'une mention éphémère. En ce moment, ce qui nous occupe c'est, d'une part, le caractère synthétique de la perception musicale et, de l'autre, le caractère analytique de cette même synthèse, puisqu'après tout nous sentons des notes succéder à des notes et que leur dénombrement n'est pas impossible. Demandez à celui qui compte s'il fait une synthèse. Oui, car il ajoute incessamment. Demandez-lui encore s'il fait une analyse. Oui encore; car vérifier une somme c'est en vérifier le détail. Pour s'assurer du tout, il s'assure des parties. Observons-nous pendant l'audition une phrase musicale : quand nous soulignons une suite de notes particulièrement heureuses, il faut bien que nous reconnaissions de quoi elle est faite : analyse. Le moment de synthèse s'en distingue, mais il en est, presque toujours, temporellement inséparable. L'effet heureux par nous souligné n'est tel qu'en raison de ce qui l'environne.

La fonction d'analyse synthétique dont nous parlons ici, et qui s'exerce dans tous les cas de perception musicale est éminemment perfectible. Nous l'avons dit ailleurs. Mais pour aider à sa perfection, l'effort intellectuel est souvent indispensable. Il nous faut l'exercer incessamment sur des matières nouvelles : nouvelles au sens générique, et pas seulement individuel du mot. Notre musique contemporaine est essentiellement accoucheuse d'espèces. Notre langage musical, si l'on peut parler d'un tel langage, n'est point fait une fois pour toutes, et ses changements donnent souvent une impression telle qu'on se sent « déplanétisé ». Cela revient à

dire qu'on se trouve en présence d'un nouveau système de signes musicaux dont il faut découvrir le sens et la loi d'agencement. Mais qu'il s'agisse d'écouter l'ouverture de *Si j'étais Roi* ou le *Prélude à l'après-midi d'un Faune*, le recours à l'analyse synthétique est l'unique moyen de s'y reconnaître. Dans le premier cas, la fonction s'exerce avec une facilité qui nous vaut d'en méconnaître et l'exercice et la présence. Dans le second, on doit se résigner à réentendre et à diviser son effort d'auditeur : le porter, tantôt sur un point, tantôt sur un autre. La nécessité d'un tel effort irrite les béotiens : la qualité du plaisir issu de sa réussite ne leur en échappe que plus sûrement. Ne disons donc point de mal des œuvres musicales qui donnent du fil à retordre. Jamais expression ne fut mieux à sa place; car, s'il s'agit de retordre, il s'agit de détordre au préalable. « Au préalable », ici, a-t-il un sens chronologique ou logique? La question pourrait se poser si nous faisions œuvre de lecteur. La lecture de la musique, véritable audition sinon visuelle, tout au moins oculaire, permet d'isoler les deux moments d'analyse et de synthèse. Et c'est pourquoi la lecture des textes musicaux est souvent une excellente méthode pour abréger le travail. L'audition répétée peut aboutir aux mêmes résultats, mais à la longue et l'on n'y évite pas les tâtonnements.

Nous venons de souligner un acte dont les analogues ne se comptent point dans la vie de l'esprit et que les métaphysiciens ordinairement négligent : non par insuffisance de pénétration, mais parce que leur métier, si l'on peut ici parler de métier, les en détourne. L'objet de la métaphysique fut toujours, et paraît bien devoir rester longtemps encore, l'élaboration des concepts. Or rien n'y est plus opposé, dans l'ordre des fonctions mentales, que l'intuition des formes. Là, on sait : ici, le terme « savoir » devient impropre : c'est « voir » qu'il faut dire, au sens le plus général de l'expression. Et, non seulement, les deux fonctions, mais leurs produits s'opposent : ici, c'est vers le général que l'on gravite, là c'est le particulier que l'on obtient. Et dans les deux cas c'est le même esprit qui travaille. Certes tout le monde est au courant de l'opposition qui nous occupe, et nul n'ignore ce que c'est que « percevoir » et « concevoir ». Mais on ne réfléchit pas toujours assez aux conséquences que cette opposition implique et au surplus de richesse qui en résulte. Il faut cesser de subordonner la

fonction d'élaborer les formes particulières à celle d'élaborer les concepts généraux. Autrement dit, il faut cesser de subordonner l'art à la science, chose, d'ailleurs, à laquelle nul ne songe depuis longtemps. De plus, il faut reconnaître, qu'ici et là, c'est le même esprit que nous voyons à l'œuvre, divisant et rassemblant, séparant et unissant, séparant afin de mieux unir. La perception musicale, ici, joue le même rôle que toute autre perception, mais elle le joue avec un surplus de conscience qui lui permet de se prendre sur le fait, de se saisir dans l'acte, et de relier son acte à sa fonction.

Cette fonction, qu'il s'agisse d'élaborer une forme ou de déterminer un concept, est une fonction de synthèse, et par conséquent, l'opposition sur laquelle il était utile d'insister tout à l'heure ne demeure irréductible qu'au point de vue de l'espèce. La réserve est d'une indiscutable importance. Elle nous permet de contester qu'il y ait lieu de faire une place dans l'étude des fonctions intellectuelles, à un « entendement musical » quelconque. Elle nous interdit de révoquer en doute la réalité de l'intelligence ou, pour continuer à parler notre propre langue, de « l'esprit musical ».

V

Un autre problème surgit. Est-il possible, en admettant la réalité de la forme musicale, d'isoler la notion de forme de toute notion d'espace et ne devrons-nous point risquer, mais en parlant au propre?

Pour répondre avec assurance, il nous faudrait avoir consacré aux problèmes métaphysiques un temps absorbé par des questions d'une autre nature, sinon d'une autre importance. Nous résumions notre pensée, en 1903, à peu près comme il suit : « Vraisemblablement la notion d'espace sonore mérite toujours d'être exclue en raison de la contradiction qu'elle enveloppe. Mais elle mérite d'être posée en raison des faits qui en imposent l'examen ». Notre attitude est restée sensiblement la même. Dans notre opinion, Kant, lorsqu'il érigeait l'espace en forme de l'intuition sensorielle, ne faisait aucune exception, d'une part. De l'autre, il n'avait point spécialement réfléchi sur les sensations sonores, et, par suite, la doctrine kantienne n'était point exempte de lacunes.

Si l'on se souvient de notre *Esprit Musical*, nous essayions de terminer son dernier chapitre par une ébauche de construction d'un « espace sonore » : nous nous réglions, pour le construire, sur la façon dont un être pourvu du tact, mais d'un tact uniquement localisé dans le doigt, construirait l'espace tactile. Et nous nous demandions si un être capable de percevoir à l'aide du toucher un continu résistant et, par l'intermédiaire de l'ouïe, un continu sonore, ne serait pas amené à les rapprocher l'un de l'autre. L'homme du torrent n'est pas celui que nous interrogeons, ne pouvant exiger de lui, ce dont, seul, le philosophe est capable, puisqu'il s'agit de comparer des résidus d'analyse obtenus par un patient effort d'abstraction. Il n'est pas question, au surplus, de démontrer la réalité d'un espace sonore, mais seulement d'établir que, dans et par la perception musicale, nous tendons à franchir les bornes du pur temporel. On allèguera qu'il en est ainsi de la perception verbale et que les phrases de la conversation exigent une synthèse d'éléments vocaux assez puissante pour nous faire oublier que le temps en est la source première et méconnaître qu'ils ne sont appréhendés qu'un à un. Nul n'a lutté avec plus d'énergie que nous contre l'expression de : « langage musical ». C'est que si nous jugeons cette façon de parler décidément incorrecte, nous sommes loin d'ignorer les analogies qui la favorisent. Mais, tandis que la phrase verbale n'est qu'un moyen en vue d'un échange d'idées, la phrase musicale est une fin. On l'écoute pour l'entendre, et si l'intelligence intervient ici, cette intelligence est d'une tout autre espèce que l'intelligence conceptuelle.

Et c'est parce que le propre de cette intelligence est de construire une forme, que sa construction tend à s'échapper du milieu temporel où ses éléments ont pris naissance. Construire une forme sonore, c'est, on l'a dit, fixer de la durée. Or, ou bien « fixer » est un mot impropre (à moins qu'il ne soit vide de sens) ou ce mot signifie « pouvoir quitter momentanément ce que l'on a fixé, avec la certitude de le retrouver s'il est nécessaire ». Abrégeons : cela signifie : « assurer contre toute disparition éventuelle ». « Fixer » devient, par suite, l'équivalent de « situer ». Est-il sûr que nous n'ayons, déjà, rien fait de plus qu'aiguiller dans la direction de l'espace?

Nous souhaitons, vainement peut-être, que l'on n'attribue les présentes remarques à aucun parti pris métaphysique. Nous

tenons beaucoup plus à constater qu'à disserter. Et nous espérons que notre théorie de la forme musicale recevra du lecteur l'accueil ordinairement réservé, non pas aux théories proprement dites, mais aux constatations. Toutefois l'oubli n'est pas près de s'étendre sur une doctrine d'apparition récente, où le temps et l'espace s'opposent, mais sans se contredire, et de telle sorte que l'espace naisse, dans la représentation, de la nécessité, non pas d'abolir le temps, mais, tout en le laissant subsister, de parer à ce qui lui manque.

Dans ces conditions il ne faut pas s'étonner que, si les cadres dans lesquelles la représentation s'organise restent distincts, les représentations singulières ne se maintiennent pas strictement dans le cadre où elles se sont primitivement élaborées. La doctrine des *Éléments principaux de la représentation* reconnaît une sorte de participation aux catégories, mais une participation nettement exclusive de tout mélange : « participation », attendu qu'elles font partie d'un même système; « exclusive de tout mélange », attendu que chacun de ces « éléments principaux » a un rang et qu'il y reste. En résulte-t-il nécessairement que les concrets auxquels ces abstraits servent de cadre seront exempts de toute tendance à passer d'un cadre dans un autre? Assurément non, puisqu'aussi bien nul concret ne se rencontre qui ne satisfasse à toutes les lois de la représentation. Ici toutefois nous assistons à un phénomène d'exception, puisque nous saisissons la tendance ailleurs que dans son acte, dans son mouvement en tant que mouvement, dirait un péripatéticien. Ainsi, la forme sonore atteint jusqu'aux frontières de la spatialité.

Mais sans les passer. Ou du moins il paraît bien qu'elle les respecte, si tant est que l'irréversibilité de la forme sonore, soit irréductible et qu'elle soit l'irréductible signe de la temporalité. Ces deux affirmations peuvent être considérées comme évidentes. Il ne saurait, toutefois, être ici question d'évidence immédiate.

L'irréversibilité n'est pas évidente. Une gamme peut être descendue après avoir été montée. Les degrés sur lesquelles on descend ou monte peuvent être reconnus. Ainsi en serait-il de la forme tactile et de la forme sonore. Une distinction est ici nécessaire. Quantitativement, et l'expression est ici de plein droit, la réversibilité est indiscutable : j'entends qu'il est des cas où son évi-

dence s'impose. Qualitativement, et c'est un point sur lequel je ne me souviens pas qu'un philosophe ait appelé l'attention[1], il n'est que de l'irréversible. Un animal que l'on caresse à rebrousse-poils donne, pendant le « retour », des sensations qualitativement hétérogènes à celles du « voyage d'aller ». A plus forte raison les choses se passeront-elles ainsi dans l'ordre des sensations sonores. Descendre une gamme c'est donner naissance à une suite mélodique *sui generis* que l'analyse seule permet de comparer à une gamme montante et de lui opposer. Mais, de cela, que l'on découvre « en solfiant », on est distrait pendant que l'on « chante », et le rapprochement qualitatif des deux gammes aboutit à la constatation d'un hétérogène. Bref, si dans la perception musicale, la synthèse a le pas sur l'analyse, et c'est ce qui a lieu à moins que l'attention n'intervienne, la contrariété des mouvements et, par suite, leur identité partielle laisse sur la conscience une assez faible empreinte : on a beau négliger de refaire le même chemin, il suffit de le refaire en sens inverse pour se donner l'illusion d'un nouveau parcours.

Et que l'irréversibilité soit le propre du temps, on peut d'autant plus aisément en obtenir la preuve, qu'il est arrivé à un philosophe illustre de révoquer ou, tout au moins, de paraître révoquer en doute la simultanéité consciente. C'est qu'aussi bien le « simultané » est synonyme de « coexistant »; et il ne semble point qu'à lui seul le temps suffise à l'expliquer. Que le temps ne l'exclue pas, cela va sans dire, et l'on en conclut qu'il est des raisons pour l'impliquer. Mais que ces raisons soient tirées de la seule nature du temps, c'est ce qu'il paraît bien difficile d'admettre, et cela, d'autant plus qu'il s'est rencontré dans l'histoire un philosophe pour affirmer la presque synonymie des termes spatial et coexistant. Des pages ont été remplies sur la question : il en reste quand même d'autres à remplir, s'il est vrai que le problème du simultané soit un de ceux que l'on n'agite pas en vain; et rarement on y touche sans être condamné à d'incessants efforts pour se maintenir dans la région du pur temporel.

1. J'avoue ne m'en point souvenir. Ma mémoire, en cela, peut faillir. D'ailleurs l'essentiel n'est pas tant d'être le premier à dire ce que l'on dit, que de l'affirmer sans avoir conscience de répéter l'affirmation d'autrui. Dans ce cas, il y a pluralité de témoignages et, par conséquent, surplus de garanties.

De là vient que, pendant l'audition symphonique, on a beau se dissimuler l'orchestre en fermant les yeux, et réduire sa conscience à n'être momentanément qu'une conscience musicale, on ne peut méconnaître la multiplicité des *plans* de cette conscience et dès lors, la distribution des sensations, en des points divers d'une étendue suscitée tout exprès pour la rendre, non seulement facile, mais possible. Ici l'on ne peut parler qu'en son propre nom : c'est assez dire qu'en ayant l'air de s'exprimer d'une façon toute impersonnelle, on invite chacun des lecteurs à s'interroger pour vérifier le témoignage et au besoin, le contredire.

VI

Il est assez à prévoir que les témoignages d'assentiment ne sauraient compter qu'en raison de l'autorité des témoins. Si l'on interrogeait au hasard, les chances de réponses affirmatives, et par là même, confirmantes, seraient assez nombreuses. Car, le plus souvent, à moins de se tenir sur ses gardes, chacun de nous, y compris le penseur, se laisse duper par les mots du discours ordinaire où surabondent les termes d'origine spatiale. C'est à peine si l'on s'en inquiète. Et c'est pourquoi, usant du droit de parler spatialement de choses temporelles, on revêt ces dernières d'une sorte de tunique singulièrement plus adhérente au tissu qu'elle recouvre que la légendaire tunique de Nessus. Bien peu se sont interrogés sur le droit d'attribuer aux sons une hauteur et de les situer sur une échelle. Berlioz n'y voyait qu'une convention : en quoi il se montrait plus averti que beaucoup parmi ses confrères. Peut-être n'y a-t-il là qu'une convention. J'ai la mémoire très longue, je me souviens de mes premières leçons de musique, qui furent en même temps, comme bien l'on pense, mes premières leçons de piano[1]. Je ne me rappelle pas un temps où il me soit arrivé de percevoir un son aigu sans le situer haut, ni un son grave sans l'imaginer venir des profondeurs du sol. Peut-être ne faisais-je que répéter des mots entendus et laissais-je agir en liberté les images

1. Étrange habitude dont il faut avouer que les effets sont généralement inoffensifs. Et pourtant l'usage qui s'établit de plus en plus d'exercer au solfège avant d'exercer à l'exécution ne saurait trop être encouragé. Il faut exercer l'oreille musicale tout d'abord et la pratique du solfège y contribue on ne saurait mieux.

consécutives à l'énoncé des termes. La chose est assez probable. Mais le problème n'en est guère plus avancé.

C'est que, peut-être, il en est un et même plusieurs autres auxquels l'attention des philosophes ne s'est pas encore suffisamment attachée. Nous sommes de ceux que l'usage, en philosophie, de termes tels que ceux de « vie » et de « vivant » font aisément sourire : nous ne voyons qu'une mode là où l'on se divertit à voir une façon nouvelle de penser. Et pourtant, ce n'est point pour le douteux agrément de sacrifier à la mode que nous désirons voir les philosophes, une fois la représentation construite, ce qui reste toujours, à nos yeux, leur premier office, s'interroger sur une participation possible des éléments de cette représentation. On peut avoir sur l'obscurité du terme l'opinion d'Aristote, et, sur la nécessité d'y recourir, celle de Platon. Certes il faut y regarder à plus de deux fois avant d'emprunter à Platon le prisme à travers lequel il lui plaisait de regarder les choses. Mais attendu qu'il n'a pas encore été fait justice du mot « participation », on ne saurait le décréter hors d'usage. Le devenir du réel est une loi, une de ces lois que chacun constate, tellement constante et universelle qu'il suffit, à tout vivant conscient, de vivre et d'avoir conscience, pour s'attester cette loi. Or est-il certain qu'un tel devenir exige un support immobile et qu'il faille concevoir le monde comme reposant sur des catégories stagnantes? Au temps où florissait la métaphore en philosophie, la métaphore si voisine du mythe, on se serait demandé si la base sur laquelle les représentations singulières vont et viennent, évoluant parfois au gré d'un apparent hasard, ne serait pas, plus justement qu'au sol immobile, comparée à une mer destinée à porter des édifices mouvants, mouvante elle aussi comme ce qu'il est dans sa destination de porter. Si l'on admet que les catégories participent, on les soumet à une sorte d'influence réciproque. En tout cas, une fois achevé leur système, on s'interdit de les considérer comme un musée, non de moulages, mais de moules ou de formes où chacune serait à son rang et, par là même, resterait indifférente à l'égard des autres. Indifférence d'autant plus invraisemblable que s'il est un système des éléments de la Représentation [1], cela veut dire que chacun des éléments y est représentatif des autres à son point de vue, qu'il les réclame et

1. Celui d'O. Hamelin ou tout autre. Il suffit qu'il y ait système.

qu'il est lui-même exigé par eux. Je ne crois pas qu'Hamelin eût refusé de souscrire à l'affirmation de Ch. Secrétan, que la pensée est un organisme, et que, par suite, la tendance au mouvement y est partout présente et agissante. Ceci revient à dire et, si nous ne sommes point dans l'erreur, la constatation est de rare importance, que l'idée de système est inséparable de celle de gravitation. Aussitôt le temps et l'espace dont nul n'a mis en doute ni l'antithèse d'une part, ni les affinités de l'autre, apparaissent au philosophe avec un degré supérieur de clarté, à la fois irréductibles et inséparables. Il en doit être ainsi puisqu'on les oppose. Il en doit être ainsi puisque les penseurs les plus profonds et les plus subtils, c'est-à-dire les plus aptes à saisir les analogies fondamentales et les indiscutables différences, n'ont pu, jusqu'à Henri Bergson, se résigner au sacrifice des unes ou des autres.

Plus d'un lecteur s'étonnera, peut-être même jusqu'à en sourire, de nous voir soulever un problème de philosophie première à l'occasion d'un phénomène qu'il eût été, peut-être, facile d'expliquer en le libérant des métaphores qui en obscurcissent, et surtout encombrent les abords. En effet, la solution la plus expéditive n'est pas nécessairement la plus fragile et quiconque a consacré une part de sa vie aux questions fondamentales doit se garder des questions imaginaires, car sûrement il en est de telles, et redouter d'en être dupe. Nul n'ignore ni la mythologie naturelle du langage ni l'ensemble des métaphores qui peut être considéré comme l'ineffaçable trace de cette mythologie. Nul n'ignore non plus que le renoncement au langage métaphorique appauvrirait la langue et, par son intermédiaire, la pensée. Autant vaudrait se priver de voir pour s'épargner les illusions d'optique. Donc il est un verbalisme, ennemi de la pensée proprement dite, et à qui nous devons la guerre. Il est des images qui font écran et barrent la route des concepts. Mais toutes les images sont-elles encombrantes? N'en est-il point qui servent d'intermédiaire entre l'idée par nous cherchée et celle que nous entrevoyons par delà l'image, hors de notre atteinte directe? On n'en est plus à se poser des questions de ce genre sans s'apercevoir que c'est à toute la philosophie que l'on se prend, et à la philosophie dans ce qu'elle a de plus essentiel. On en est quitte pour prendre conscience de sa témérité, chose assurément plus facile que de n'être point téméraire. Certes, il est fâcheux de se

payer de métaphores dont la valeur, exclusivement fiduciaire, fait songer au papier monnaie, avec cette aggravation, que le numéraire représenté a bien des chances de se dérober toujours à sa recherche. S'il n'y avait décidément rien derrière cette rhétorique — je parle de la rhétorique naturelle du philosophe, — il serait sage de la proscrire. Mais il est un genre de sagesse interdit au philosophe sous peine d'abdication. Et de même il est une croyance inséparable d'une telle sagesse dont le philosophe ne se défend pas assez : la foi en la suzeraineté du verbe. Celle-ci postule l'autonomie des images, leur floraison spontanément capricieuse... Au moment où Pascal vient de maudire la « maîtresse d'erreur » il la maudit une fois encore pour ne l'être point toujours : mettre l'homme en possession d'un critère de l'erreur n'équivaudrait-il pas à lui rendre ce critérium de vérité que Pascal est résolu à lui ravir? Et donc puisque l'imagination ne trompe pas toujours, c'est que la rhétorique est quelque chose de plus qu'une discoureuse vaine; c'est que le pur verbalisme fait moins de victimes qu'on ne lui en attribue, ne sévissant pas toujours là où l'on se divertit à déplorer ses ravages; c'est que derrière ce papier-monnaie qui est la métaphore, un numéraire subsiste enfoui dans les profondeurs de la pensée.

Nous aussi, quand nous nous étonnons de l'aisance avec laquelle on parle spatialement de ce dont la durée paraît bien être le milieu exclusif, quand nous nous étonnons de cette habitude aux racines profondes et insaisissables, nous nous demandons s'il n'y a rien de plus à faire qu'à la constater. L'aisance avec laquelle l'espace réussit à nous rendre le temps imaginable pour nous préparer à le penser, ne va certes point jusqu'à effacer l'antithèse du temps et de l'espace : elle a, quand même, pour premier résultat d'en accentuer la solidarité. Or cette solidarité ne se montre nulle part aussi évidente que dans les phénomènes de perception musicale, là surtout où notre attention se fixe sur des coexistants sonores multipliés et ordonnés.

Ainsi s'atteste la solidarité des éléments de l'intelligence soit qu'il s'agisse de l'appréhension de formes singulières, soit qu'il s'agisse de la pensée par concepts puisque l'examen de la manière dont la première fonction s'accomplit soulève une question des plus générales et qui passe les bornes de la psychologie.

LIONEL DAURIAC.

LES

TRAVAUX DE L'ÉCOLE PSYCHOLOGIQUE RUSSE

ÉTUDE OBJECTIVE DE LA PENSÉE

I

La psychologie objective qui sous l'impulsion de Th. Ribot et de ses élèves a déjà conquis le domaine de la vie émotionnelle, semble avoir fait en ces derniers temps un nouveau et important progrès. Nous parlons des travaux de l'école psychologique russe qui l'étendent résolument aux phénomènes de l'idéation. Il est vrai que la réduction des processus mentaux au schéma d'un réflexe cérébral n'est pas tout à fait nouvelle. Les travaux sortis dernièrement des laboratoires de J. Pawlow et de W. Bechterew n'ont pas le mérite d'une priorité absolue, puisque la thèse qu'ils soutiennent a déjà été formulée un demi-siècle auparavant par l'illustre prédécesseur de ces savants, J. Sétchénoff. « La pensée, c'est les premiers deux tiers d'un réflexe cérébral », avait dit celui-ci dans sa mémorable étude : « Les réflexes du cerveau ». Mais la valeur d'une formule dépend tout à fait de l'appui qu'elle trouve dans la science expérimentale et, sans contester un seul instant le caractère génial des idées de Sétchénoff, nous n'aurons aucune difficulté à prouver que l'hypothèse qu'il formulait en ces termes, était non seulement sans appui du côté de la physiologie, mais encore en contradiction avec certaines données de cette dernière. Les travaux de Bechterew et de Pawlow ont par contre l'importance d'une véritable conquête, parce que l'ancien schéma repris et développé par eux trouve maintenant des données physiologiques qui leur sont excessivement favorables. Si l'étude des phénomènes mentaux n'en a pas encore reçu une impulsion décisive et ne se trouve pas encore orientée dans un sens nettement objectif, cela tient à certaines lacunes dans la méthode de ces recherches qui

empêchent d'en apprécier pleinement les résultats. Parmi ces lacunes la plus grande est la négligence parfois involontaire, mais parfois aussi consciente et voulue, des rapports qui existent entre la science objective et les données de l'introspection. Négligence bien néfaste à la science, parce qu'elle crée entre les physiologistes et leurs confrères de la psychologie une séparation toute artificielle et cependant très profonde. Le fait est que ce qui apparaît aux premiers comme un épiphénomène sans portée réelle, comme un aspect accessoire des choses, est pour les seconds l'élément qui jusqu'à présent a concentré tous leurs efforts. Pour eux il ne suffit pas de prouver qu'objectivement tout acte neuro-psychique s'écoule comme un « réflexe », ni même que « dans un acte conscient l'excitation, atteignant l'écorce du cerveau, éveille les traces des réactions passées [1] », il faut encore expliquer comment ce processus moteur se rapporte aux données qui nous sont fournies par l'introspection et que nous appelons images mentales ou pensées.

Du reste, à moins d'avoir l'esprit particulièrement étroit ou absorbé par une seule catégorie de recherches, aucun homme ne peut se défaire de la curiosité de connaître le rapport de l'étude objective à l'expérience interne là où cette dernière joue un rôle également important. Peut-on se contenter d'une conclusion purement externe que « les données subjectives sont inséparables du processus cérébral [2] », lorsque les premières se présentent non pas comme un schéma de mouvements, mais comme des images prises dans la vie? Puis-je, par exemple, accepter, sans plus ample information, l'hypothèse d'un schéma de réflexes, lorsque ma mémoire évoque l'image d'un ami ou toute une scène de mon passé? Quelques décisives que soient les preuves tirées de l'origine et de l'aboutissement de ce phénomène, la formule du physiologiste sera tout de même insuffisante pour embrasser toute la réalité du problème.

Malheureusement, le côté subjectif qui n'avait pas été éclairé par Sétchénoff, reste chez les successeurs actuels également à l'ombre. Les travaux sortis du laboratoire de Pawlow se rattachent tous à une seule fonction, à la sécrétion de la salive, et, dans le cadre ainsi volontairement rétréci, ne peuvent contenir des phéno-

1. W. Bechterew. *La psychologie objective*, introduction (en russe).
2. *Id.*, *ibid.*

mènes psychiques que le minimum, leur qualité d'agents, la valeur représentative restant tout à fait en dehors. Ils ont permis de constater que la sécrétion de la salive se produit aussi bien en réponse à des excitants naturels tels que la viande ou, par exemple, un acide, qu'à d'autres, artificiellement associés : sonores, lumineux, olfactifs, tactiles ou thermiques[1]. Les réflexes ainsi obtenus et désignés sous le nom de conditionnels, avaient bien un côté psychique, mais ce dernier ne pouvait pas être très étendu, surtout chez les chiens qui servaient uniquement de sujets à ces expériences. Les recherches ultérieures ont mis en lumière diverses particularités du mécanisme de ces réflexes : leurs capacités de spécialisation[2] et d'extension[3], les phénomènes de retard et d'extinction[4], enfin l'inhibition aussi bien interne qu'externe, venant des excitations concomitantes[5]. L'importance de ces données dont l'étude se poursuit encore activement, est hors de doute. L'établissement d'un réflexe nouveau et l'inhibition momentanée de ce dernier, c'est le pivot même du développement psychique des métazoaires supérieurs. Si l'homme peut apprendre mille fois plus que l'animal le plus intelligent et s'il se distingue aussi nettement par l'apparente spontanéité de son action, cela tient au merveilleux développement de ces deux facultés de son système nerveux. La lecture de n'importe quel manuel se réduit à ces deux processus : à l'emmagasinement d'impulsions nouvelles et à la rétention de leur effet. Lorsqu'ensuite nous le voyons parler une langue étrangère, réciter une poésie ou jouer au bridge, dépassant en variété d'action tout ce que peut faire un millier d'individus des espèces inférieures, c'est le résultat des innombrables inhibitions qui se manifestent devant nous. On a donc raison d'étudier, avec toute la précision possible, le mécanisme de ce processus, mais il faut bien reconnaître qu'il ne comprend pas la

1. Boldyreff. Formation des réflexes conditionnels. Deux communications, *Travaux de la société des médecins russes*, St. Pbg., 1905.

2. Zeliony. *Contribution à l'étude des réactions du chien sur des excitations sonores*, thèse (en russe), St-Pétersbourg, 1907.

3. Kacherininova. *Contribution à l'étude du réflexe salivaire produit par le grattement*, thèse (en russe), St-Pétersbourg, 1908.

4. Zavadsky. *Contribution au problème de l'inhibition des réflexes*, thèse, St. Pbg., 1908.

5. Mischtovt. *Sur les inhibitions artificielles du réflexe salivaire*, thèse, St. Pbg., 1907.

totalité des phénomènes dont il est le pivot actif. Il ne s'étend pas à tout ce que nous percevons intérieurement comme irradiations conscientes ou volontaires, et ce qui peut être déterminé par des processus cérébraux concomitants. Pour ne citer que l'extension la plus commune chez l'homme, rappelons que la plupart des réactions que nous appelons conscientes, s'accompagnent de processus verbo-moteurs. Je reconnais une fleur en l'appelant mentalement par son nom, je me rappelle une chose à faire en la désignant par un verbe, et ainsi de suite. Et que dire des natures sensibles qui ont constamment des irradiations émotionnelles, ou des intellectuels chez qui toute réaction mentale s'accompagne de suggestions, d'aperçus rapides comme un éclair, ou d'associations d'idées? Pour ceux-là l'arc réflexe n'est que la partie centrale du processus et J. Pawlow a beau distinguer, à côté des « réflexes de relation », le schéma plus complet des réflexes d'analyse[1] », il n'arrive tout de même pas à embrasser la totalité des phénomènes. Il a beau concevoir les organes sensoriels comme de véritables « instruments d'analyse », ce schéma est tout de même trop étroit pour « faire rentrer toute la psychologie dans le domaine de la science naturelle ».

Avec cela, Pawlow a le tort de se désintéresser trop ouvertement de l'effort des psychologues. Dans le discours auquel nous venons d'emprunter les derniers termes, il en fait, pour ainsi dire, table rase en déclarant que « la psychologie, comme connaissance du monde interne, en est encore à chercher sa méthode ». Par suite, il recommande aux savants de « revenir à celle qui leur a servi pour étudier les fonctions inférieures du système nerveux », c'est-à-dire « à étudier les changements qui se produisent dans l'organisme en rapport avec les variations du monde extérieur, en déduisant les lois générales de ces rapports[2] ». Mais cette méthode ne peut, à elle seule, éclairer que les rudiments de l'acte psychique et le conseil d'y ramener tout l'effort de la psychologie, entraîne le renoncement à tout ce qu'il y a de spécifique dans l'expérience interne. Non seulement les phénomènes si particuliers de la pensée abstraite et de la pensée sans paroles, mais la distinction la plus

1. Pawlow. La science naturelle et le cerveau, *Discours* (en russe) au *Congrès des naturalistes et des médecins russes*, à Moscou, 28 décembre 1909.
2. J. Pawlow, *ibid.*, p. 3.

élémentaire des phénomènes conscients et inconscients se trouverait par là éliminée de l'étude!

Bref, malgré toute la valeur des recherches de Pawlow comme procédé d'investigation, elles sont faites dans un esprit trop étroit pour exercer une action réelle sur l'évolution de la psychologie.

Les travaux de Bechterew et des élèves de son laboratoire ont une base bien plus large. Si Pawlow peut revendiquer l'honneur d'avoir le premier saisi un phénomène psychique comme un réflexe conditionnel, il ne l'a fait que par un heureux hasard, grâce à l'extension de ses recherches sur la digestion, et son étude en a gardé un caractère très étroit. Bechterew, par contre, avant d'avoir abordé le terrain expérimental, avait déjà une conception objective des phénomènes psychiques et lorsqu'il eut à passer aux expériences, il leur donna une portée bien plus étendue. Dès la première esquisse d'une psychologie objective[1], posant en thèse, encore assez vaguement, que « les processus neuro-psychiques sont analogues par leur développement aux réflexes compliqués et, comme ces derniers, ne s'interrompent en aucun point de leur base matérielle, « il comprenait dans ce schéma non seulement le côté actif, mais aussi le côté représentatif, ou, si l'on aime mieux, conscient du phénomène. La conscience était pour lui « un produit de l'énergie des centres cerébraux », dans le sens qu'un phénomène inconscient devait être « un processus nerveux n'ayant pas atteint un degré de tension nécessaire pour l'illumination interne subjective des phénomènes ». Cherchant ensuite à saisir tout cela d'un peu plus près, il décomposait le réflexe en cinq moments successifs et concluait que le passage à l'état conscient, doit consister « dans le retentissement de la réaction centrale sur plusieurs centres neuro-psychiques » où elle était « retenue, transformée, multipliée par les sensations musculaires et fixée sous forme subjective de représentations, laissant une trace capable de se ranimer ».

Quelque incertaine que fût ici la notion du retentissement, elle donnait au processus nerveux une extension bien plus considérable que dans le schéma de Pawlow. Elle offrait au moins quelque chose qui pouvait répondre aux préoccupations des psychologues. Depuis, la conception de Bechterew s'est notablement transformée

1. W. Bechterew. La psychologie objective, *Westnik Psych.*, 1904, et *Revue scientif.*, 1906.

et précisée. Dans l'introduction à son grand travail sur la « Psychologie objective », écartant la distinction subjective du conscient et de l'inconscient, il ajoute, comme corollaire du psychisme, un signe nouveau, très habilement saisi : *la modification du réflexe par expérience individuelle* [1]. Ce qui importe, dit-il, ce n'est pas l'intensité du processus réactif, qui d'ailleurs est très difficile à apprécier, mais la question si ce dernier présente une réponse simplement mécanique ou modifiée par l'expérience antérieure de l'individu.

Cette modification nous la trouvons observée et décrite chez lui d'une manière très précise. Prenons comme exemple, dit-il dans une étude ultérieure, l'action du son. On sait qu'un son assez haut et subit fait tressaillir l'individu d'une manière purement réflexe. Point n'est besoin pour cela d'expérience personnelle, car cet effet est basé sur une capacité innée de l'organisme. Dans ces conditions un nouveau-né tressaillira comme un adulte. Il en sera tout autrement, pour un bruit analogue et précédent, mais ressemblant au grognement d'une bête fauve. Chez l'adulte qui connaît le danger, il provoquera non seulement le tressaillement, mais encore la fuite et l'on ne saura nier que ce dernier acte ne constitue une réaction neuro-psychique, car il sera provoqué non seulement par le son, mais encore par l'expérience antérieure de l'individu. En effet, l'enfant qui n'aura jamais entendu de bruit pareil et l'adulte qui manquera d'expérience ne manifesteront jamais de réaction aussi violente. Ainsi, sans entrer dans l'analyse des phénomènes subjectifs, sans soulever le problème du conscient et du subconscient, on peut reconnaître un mouvement pour une réaction neuro-psychique [1]. »

Telle est la modification vue du dehors, dans l'attitude du sujet. Mais ce n'est pas tout. La variation extérieure doit correspondre à quelque chose dans le mécanisme même du réflexe et ce quelque chose Bechterew le définit comme « une conjonction du courant nerveux avec les traces de la réaction antérieure [2] ».

Disons enfin, pour dissiper toute équivoque, que ces traces il les comprend comme *des changements moléculaires dans les voies afférentes du centre nerveux facilitant la reproduction des vibrations*

1. W. Bechterew. *La psychologie objective*, introduction, p. 23 (en russe), 1907.
2. W. Bechterew. Les problèmes et la méthode de la psychologie objective, *Journ. de psych. norm. et path.*, nov.-déc., 1909, p. 487.

du même rythme et, ce qui s'ensuit en fin de compte, *la transmission aux centres associés*.

On voit combien le schéma des phénomènes psychiques est plus complet ici que chez Pawlow. Il en résulta aussi une organisation bien plus large des expériences.

Tout d'abord, appliquant ce schéma à des phénomènes très variés, Bechterew ne crut pas juste de limiter l'étude à un seul type de réaction, à la sécrétion salivaire. Il choisit, lui, un phénomène plus général, la réaction motrice. Si cette dernière est généralement plus complexe, elle présente différents degrés de complexité et, en prenant pour objet le réflexe plantaire ou la contraction d'une patte, on ne rencontre pas plus de difficulté qu'avec la sécrétion de la salive. Par contre, Bechterew s'est trouvé bien vite récompensé de son choix, car, passant d'un mouvement simple à d'autres plus complexes, il a reconnu que l'expérience peut porter aussi bien sur les réactions dites symboliques et enfin sur les mouvements personnels ou volontaires.

Ainsi, dans les recherches des Dr Nerpen et Mme Dobrotworskaïa on a substitué au réflexe plantaire un mouvement convenu, consistant dans la pression d'un doigt sur une poire en caoutchouc, pression qui se transmettait à la plume d'un appareil enregistreur. La thèse du Dr Schumkoff[1] avait pour objet un mouvement encore plus personnel et plus nettement volontaire, la reproduction sur un signe convenu d'une flexion du bras dans le coude. Enfin le travail du Dr Astvatzatouroff[2] porte sur les réactions verbo-motrices, consistant dans la répétition d'un mot convenu ou dans le choix d'un mot approprié.

Ainsi, la partie réactive du processus prenait une extension jusqu'à embrasser les principales manifestations de l'activité humaine. Mais ce n'était pas tout. La partie réceptive s'est montrée à son tour susceptible d'être détaillée et approfondie. Tout d'abord du moment que la spécificité des phénomènes psychiques était rattachée à la conjonction du courant nerveux avec les traces d'une excitation antérieure, il a été loisible d'opposer aux réflexes qui se produisent d'une manière spontanée, d'autres, précédés d'une perception préparatoire du signe inducteur. Dans les expériences qui

1. Dr Schumkoff, thèse, 1909 (en russe), St-Pétersbourg.
2. Dr Astvatzatouroff, thèse, 1908 (en russe), St-Pétersbourg.

comprenaient la répétition du mot inducteur (Dr Astvatzatouroff), on a essayé de comparer l'effet d'un mot inconnu avec celui d'un mot annoncé d'avance au sujet. Les résultats ont été très nets : dans le second cas la réaction était de une et demie à deux fois plus rapide que dans le premier. Il en a été de même pour n'importe quel agent sensoriel : lumineux, sonore, etc. La préparation du sujet rendait l'établissement du réflexe conjonctif bien plus rapide, confirmant l'hypothèse des traces « qui facilitent la reproduction des vibrations du même rythme ». A côté de cela on a pu introduire des facteurs agissant directement sur le processus de la perception. Telles ont été, par exemple, les variations de la concentration nerveuse sous l'effet du calcul mental ou d'un choix de lettres à barrer dans un tableau. Les résultats ont été en ce cas-là moins précis, mais cela ouvre la voie à une étude deux fois plus profonde que chez Pawlow, et Bechterew y revient avec une insistance particulière dans la première partie de son manuel[1]. A côté des phénomènes d'établissement, de différenciation, d'inhibition et de dissolution, qui concordent avec ceux des réflexes conditionnels de Pawlow, il y a ici les phénomènes de conjonction qui donnent à la phase initiale de l'expérience une valeur deux fois plus grande et permettent un rapprochement bien plus étroit avec les données de l'introspection.

Malgré cela le rapprochement avec l'expérience externe non seulement ne s'est pas fait, mais semble même être volontairement abandonné. Les recherches ont beau s'étendre à la fonction du langage, Bechterew refuse de distinguer les mots d'après leur sens interne, soit d'après les sensations qu'ils représentent pour l'individu. Il refuse tout concours de l'introspection et déclare que « la nouvelle science doit rester objective dans toutes ses parties sans exception[2] ». D'après lui l'étude expérimentale, après avoir passé des animaux supérieurs à l'homme, doit s'attacher aux phénomènes qui sont susceptibles d'observation et de contrôle objectifs, sans tenir compte des sensations qui les accompagnent.

Par suite, tout en constatant les progrès de cette science, tout en reconnaissant ce qu'elle a gagné dans les expériences sur le méca-

1. W. Bechterew. *La psychologie objective*, 1re partie (en russe), 1910, pp. 60-75.
2. *Ibid.*, introduction (en russe), p. 12.

nisme des réflexes « conditionnels » et « conjonctifs », nous affirmons, pour notre part, qu'elle est profondément incomplète. Elle l'est dans son état actuel, à l'égard des données subjectives de la perception et elle le sera encore plus, lorsqu'il s'agira de passer aux réactions plus complexes de l'organisme, à celles qui, restant plus longtemps inhibées, se compliquent de processus spécifiques de l'idéation.

On verra plus loin ce que les travaux de l'école psychologique russe peuvent gagner à être complétées par les données subjectives, tout d'abord de la physiologie des sensations, ensuite aussi de l'analyse des états mentaux. Nous croyons, pour notre part, que ce complément, d'un intérêt si évident pour la vie pratique, non seulement ne risque pas d'entraîner la psychologie dans les voies du subjectivisme, mais va donner à l'étude objective la portée qui lui manque jusqu'à présent.

II

Le premier fait qui mérite d'arrêter notre attention est le rapport du processus réactif aux données subjectives de la perception et, par suite, de la mémoire. Évidemment, ce n'est pas là tout le problème de la vie psychique, car nous ne pensons pas rien que par images. L'analyse psychologique a montré qu'une bonne partie de notre vie mentale se compose d'éléments qui n'ont rien de représentatif, de données purement logiques. Malgré cela, la question des images mentales, là où elles se rencontrent, soit à l'état de perceptions actuelles, soit à l'état de souvenirs, joue un rôle capital. Le nombre des images qui entrent dans la conscience d'un homme est tout de même tellement grand et leurs connexions tellement multiples que la psycho-physiologie a jusqu'à présent échoué devant le problème de leur localisation. Quel que soit le mécanisme supérieur de la vie psychique, de la pensée abstraite, de la pensée sans images et même sans expression verbale, ce qu'il faut élucider avant tout c'est la base du processus, les éléments les plus simples et pourtant si difficiles à rattacher : les images mentales.

Pour faire comprendre toute la difficulté du problème, rappelons brièvement la manière dont il se posait lors du premier essai d'une

conception objective de la pensée, dans la mémorable étude de Sétchénoff.

Ce dernier partait du même point de vue que ses successeurs actuels, de la connexion étroite des phénomènes psychiques avec les processus moteurs. Toute l'infinie variété des phénomènes mentaux, disait-il en 1863, se ramène en fin de compte à un mouvement musculaire. « Qu'on voie un enfant sourire à son hochet ou Garibaldi aux persécuteurs qui l'exilent pour son patriotisme, qu'on voie une jeune fille tressaillir au premier contact de l'amour ou Newton transcrire sur le papier les lois qui gouvernent l'univers, — partout la pensée se résout en mouvement musculaire[1]. »

Mais son désir de remonter au début de ce mouvement, de rattacher l'acte conscient au schéma d'un réflexe inhibé ou compliqué dans sa partie centrale, se heurtait à des obstacles très sérieux, à une théorie contradictoire des perceptions visuelles et auditives. En ce qui concerne les premières, la théorie de Helmholtz qui était alors généralement admise, les rattachait presque entièrement à l'image rétinienne; les secondes étaient expliquées comme un phénomène de résonnance dans l'organe de Corti.

Le fondateur de la théorie empirique de la vision tout en s'élevant contre l'hypothèse d'une capacité innée, attribuait la plus grande part de l'expérience visuelle à la fusion des images fournies par les deux yeux; l'innervation musculaire n'intervenait, chez lui, que pour le sens de la direction et pour le contrôle de la distance. Sétchénoff allait un peu plus loin : il rattachait les données des trois dimensions aux mouvements de l'appareil oculaire. Mais la sensibilité rétinienne comprenait, pour lui aussi, la couleur, la forme et le relief de l'objet, et la distinction des détails était sensée se faire à l'aide de points rétiniens inégalement distribués sur la surface.

Le mécanisme de l'ouïe se présentait chez lui moins nettement, à cause de la continuité dans le temps et de la fusion spatiale des impressions. Une couleur, quelque temps qu'on reste à la fixer, n'est jamais perçue avec l'attribut de la durée; d'autre part, elle ne se fond pas avec les couleurs voisines, comme cela arrive pour les sons. Pour expliquer ce dernier fait, il fallait admettre un processus

1. Sétchénoff. *Les réflexes du cerveau.*

de synthèse; pour le premier, il fallait, par contre, doter l'appareil auditif d'une faculté spéciale d'analyse. Pour le reste le mécanisme se montrait analogue à celui de la vision, se réduisant à une répercussion des ondes sonores dans les appareils nerveux du limaçon.

Par suite de cela, quel que fût le rôle des réflexes dans le fonctionnement de ces mécanismes, la conservation des éléments les plus essentiels de la vie psychique devenait difficile à expliquer. Les sensations localisées dans la rétine et dans l'organe de Corti devaient être continuellement remplacées par d'autres et cela créait un obstacle insurmontable au développement de la mémoire, de l'imagination et de la pensée abstraite.

Sétchénoff avait beau comparer les empreintes rétiniennes aux images consécutives et assurer que « l'impression sensorielle, tout en s'affaiblissant peu à peu, doit durer très longtemps ». Le nombre et la variété des impressions qui se succèdent dans la vie, rendaient cette hypothèse vraiment peu soutenable. Il avait beau ajouter que la répétition des mêmes formes pouvait compenser leur instabilité et ranimer les traces qui étaient en voie d'extinction, ceci n'aidait qu'à moitié. A supposer même que les fibres nerveuses qui se terminent dans la rétine, pussent garder l'excitation correspondante à tous les triangles, à tous les cercles, etc., le nombre des images de ce genre, d'une portée plus ou moins générale, était tout à fait insignifiant à côté des traits particuliers qui forment le champ de notre conscience.

En ce qui concerne les perceptions auditives, la difficulté était encore plus grande. L'hypothèse des résonnateurs nerveux expliquait encore, tant soit peu, la perception et la mémoire des sons harmoniques, mais elle ne pouvait s'étendre ni aux sons différentiels, ni aux phénomènes d'interférence qui jouent un si grand rôle dans l'harmonie instrumentale, ni encore moins aux sons qui ne sont pas musicaux et qui cependant se rencontrent le plus souvent dans la parole. Pour expliquer ces derniers Sétchénoff ne put référer qu'à la fonction encore peu définie d'une autre partie du nerf auditif qui se trouve dans les élargissements des canaux semi-circulaires. Bref, malgré l'affirmation que tous les phénomènes psychiques s'écoulent comme un simple réflexe et que « du côté du processus dans les appareils nerveux », entre la perception

actuelle et l'évocation mnésique il n'y a pas la moindre différence, les éléments les plus essentiels de la vie psychique — la forme visuelle et la désignation verbale — restaient peu susceptibles de conservation et de transmission aux degrés supérieurs de l'activité mentale.

On connaît les difficultés que soulève la correction de ce schéma par l'hypothèse d'une transmission des empreintes périphériques à l'écorce cérébrale. La conservation de ces empreintes dans les centres mêmes qui déterminent le processus de leur perception ou dans les centres spéciaux de la mémoire, est incomparable avec la mobilité des images mentales et avec la multiplicité des connexions qui existent entre elles. Admettant même que le nombre des cellules cérébrales soit assez grand pour emmagasiner toutes les impressions que nous recevons au cours de la vie, il reste toujours difficile de concilier la fixité des traces cellulaires avec l'apparition éphémère des images dans le champ de notre conscience. D'autre part, fût-on parvenu à désigner, à chaque image, un siège cellulaire, on aura autant de difficulté à les relier par des fibres associatives. C'est que la même image peut se rattacher à l'art, à l'industrie, à la vie pratique, etc., et, à vouloir dresser toutes les associations à la fois, on arriverait à faire des entre-croisements inimaginables.

Les données des autres sens, du toucher, du goût, de l'odorat, étaient loin d'offrir la même difficulté. Étant beaucoup moins précises, elles se laissaient réduire à un processus réactif de nature entièrement motrice. Mais le problème n'en devenait pas plus facile, car ce sont les sensations visuelles et auditives qui ont le plus d'importance, et l'hypothèse de Sétchénoff échouait contre l'impossibilité de les exprimer dans le schéma d'un réflexe.

Voyons où on en est aujourd'hui et quelles sont les données actuelles de la physiologie des sensations. En ce qui concerne les perceptions visuelles, nous les trouverons profondément changées. De la théorie de Helmholtz il ne reste que le principe d'un développement empirique de la vision; la base en est devenue tout autre. Parmi les successeurs les plus directs de Helmholtz, Wundt s'était déjà nettement prononcé contre la possibilité d'un développement des perceptions visuelles, de la sensibilité rétinienne toute seule. Il disait très justement que les points rétiniens n'avaient aucune connexion interne et ne pouvaient servir de base à l'expé-

rience visuelle. Cette dernière avait pour lui sa base non pas dans la sensibilité des points rétiniens, mais dans le fait que chaque excitation de la rétine produit un réflexe nerveux qui peut s'associer à d'autres, passant par les mêmes centres cérébraux. Ainsi, d'après la théorie de Wundt, dans les perceptions visuelles, le rôle dominant appartenait aux sensations motrices (« Bewegungsbild ») qui étaient sensées déterminer non seulement les dimensions, mais encore la distance de l'objet et sa localisation dans l'espace [1].

Malgré la grande complexité de l'acte visuel et la différence des théories qui cherchent à le saisir tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, la tendance qui s'est fait jour chez Wundt, s'affirme de plus dans les travaux d'optique physiologique. L'œuvre capitale de Bourdon qui en résume un grand nombre, fait ressortir très nettement tout ce que les sensations rétiniennes ont perdu de leur ancienne importance. Théoriquement on leur reconnaît encore un certain rôle, mais les facteurs qui s'y surajoutent, de nature généralement motrice, le réduisent presque à néant. Nous ne parlons déjà pas de la perception de la distance, ni de la localisation des objets. *D'après Bourdon, les données les plus élémentaires de la grandeur et de la forme sont également déterminées par des processus moteurs.* Pour la grandeur, il reconnaît que la projection de l'objet sur la rétine n'est rien sans les mouvements que nous effectuons pour le parcourir des yeux, sans la mesure de la distance qui le sépare de nous et sans l'idée que nous nous sommes faite de sa grandeur absolue. L'image rétinienne n'est donc que le point de départ des processus qui tous sont plus ou moins moteurs. En ce qui concerne la forme, il est moins catégorique. Tout en reconnaissant l'intervention des sensations tactiles et musculaires, il les juge trop peu différenciées pour exercer une action décisive; par suite, c'est à l'image rétinienne que reviendrait le premier rôle. Mais les faits qu'il cite, après Mach, sur les changements de la perception en rapport avec la position de l'objet, semblent avoir une portée tout à fait contraire. En effet, s'il suffit de tourner un simple carré pour produire une impression toute différente, il est évident que la projection rétinienne n'est pas seule en jeu. Que dire alors de la photographie qu'on regarde la tête en bas ou de la

1. W. Wundt. *Physiologische Psychologie*, t. II, p. 668 et suiv.

lecture des caractères renversés? Les figures sont les mêmes et cependant on a bien de la peine à les reconnaître. Le processus conscient ne repose donc pas sur les sensations rétiniennes et on se trouve de nouveau ramené aux phénomènes moteurs.

Les expériences qui ont été faites sur les aveugles-nés après l'opération de la cataracte, parlent tout à fait dans le même sens. Les opérés distinguent bien un rond d'un carré, mais ils sont incapables de définir la différence ni en paroles, ni avec les mains. Hirschberg avait essayé de présenter à un opéré un couteau de table, une fourchette et une cuiller. Celui-ci « considéra tous les objets, les observa très attentivement et indiqua bien exactement les couleurs, mais il ne sut pas décrire la forme et ne put pas non plus reconnaître la signification de ces objets qu'il avait pourtant tenus tant de fois à la main[1] ».

De même, pour la grandeur. Dans les expériences d'Uhthoff il est « absolument impossible à l'opéré lorsqu'on lui présente deux objets ou plus, de juger d'après la vue lequel est le plus grand et lequel est le plus petit; il lui est en outre complètement impossible de montrer, par exemple avec les deux mains, quelle est la grandeur d'un objet qu'il voit[2] ». Ce n'est que le huitième jour après le commencement des épreuves qu'il réussit à dire laquelle des deux pommes qu'on lui présentait était la plus grande et laquelle la plus petite. Enfin, quant à la perception des profondeurs, elle ne se forme aussi qu'avec le temps. Au début, après l'opération, les malades localisent tous les objets à la portée de leur main; quelques-uns disent même qu'ils paraissent leur toucher les yeux.

L'étude de Bourdon ne laisse plus rien subsister de la vision empirique telle que la comprenait Helmholtz. L'expérience rétinienne y est battue en brèche sur tous les points et remplacée, tant bien que mal, par l'expérience motrice de l'organe visuel.

Un pas encore plus décisif dans la même voie a été fait par le Dr Nuel[3]. S'étant proposé de décrire le mécanisme de la vision d'une manière purement objective, sans le concours de l'introspection, il s'est trouvé forcé de remplacer les termes psychologiques par d'autres, beaucoup moins familiers, tels que photo-

1. Bourdon. *La perception visuelle de l'espace*, 1902, p. 382.
2. Bourdon, *loc. cit.*, p. 376.
3. Dr Nuel. *La vision*, 1904.

réceptions, photo-réactions, etc. Il en résulte aussi qu'il néglige les phases psychologiques du processus, la perception des formes, des positions, etc., et leur substitue, comme phénomènes objectifs, la vision de la direction et la vision de la distance. Mais une fois qu'on a admis son point de vue et qu'on s'est familiarisé avec sa terminologie, on reconnaît facilement que son essai confirme la conception empirique et la pousse même encore plus loin.

Fidèle à son principe d'écarter toutes les données introspectives et d'étudier uniquement la manière dont les photo-réactions observées chez les animaux se développent et se compliquent chez l'homme, il commence par décrire l'héliotropisme des animaux inférieurs, le passage de dermatotropisme aux réactions d'un organe spécial de la vue et les progrès successifs de cet organe, des somato-réactions générales constituées par un simple mouvement du corps, aux icono-réactions accompagnées d'une distinction plus fine des détails de l'objet. Abordant ensuite la vision de la direction chez l'homme, il reconnaît que « les photo-réactions de la rétine ne sont parfaites qu'au niveau des cônes de la fovea » et constate que l'adaptation progressive de l'organe produit une modification du mécanisme primitif « de façon que maintenant, comme premier effet d'une photo-réaction non maculaire, il survienne un mouvement somatique qui tourne la rétine iconoptique vers l'objet ». Ce mécanisme complémentaire se compose, d'après lui, de mouvements fixateurs du corps, de la tête et de l'œil, mais le réflexe oculaire se développe graduellement et finit par remplacer les autres. C'est le jet de ce réflexe qui renseigne sur la direction de l'objet.

Un besoin physiologique analogue est le besoin de voir non pas avec des parties quelconques, mais avec les parties congruentes des deux rétines; il produit un autre réflexe, le réflexe de convergence dont le résultat le plus important est de renseigner sur la distance de l'objet.

Mais l'étude de ces deux réflexes ne se limite pas, chez Nuel, à leur but physiologique. Sans vouloir entrer dans l'examen des données psychologiques, il tient tout de même compte de celles-ci et, se demandant quel est leur rapport au mécanisme objectif de la vision, arrive à une conclusion de la plus haute importance. Comme l'étude fonctionnelle nous enseigne que « les phénomènes

de conscience objectivante n'accompagnent que les réflexes sur les muscles de la vie de relation », les réflexes sur les organes viscéraux étant tout à fait inconscients, il conclut que les phénomènes de la conscience ne se rapportent ni au réflexe de direction, ni au réflexe de convergence, qui sont des processus purement oculaires, mais au réflexe somatique ou cérébral qui est modifiée par ceux-ci. « L'erreur à peu près générale, dit l'auteur, consiste à rattacher la localisation psychique directement aux mouvements oculaires, alors qu'elle est l'épiphénomène psychique de la photo-réaction somatique. En général, nous n'avons conscience de nos réactions qu'en tant qu'elles ont un rapport direct avec le monde extérieur; nous n'avons pas conscience des réactions de nos organes viscéraux, et l'œil en est un. Les photo-réflexes somatiques deviennent conscients dans une phase qui suit celle qui a ressenti l'influence du réflexe fixateur[1] », c'est-à-dire dans la phase cérébrale.

L'étude objective va ici plus loin que n'avait osé s'aventurer la physiologie des sensations qui se doublait d'analyse psychologique. Lorsque Bourdon affirmait que les sensations tactiles et musculaires de l'œil sont trop peu différenciées pour déterminer la perception de la forme, et qu'il reconnaissait, d'autre part, l'insuffisance des sensations rétiniennes, c'est, peut-être, la nature des données psychologiques qui l'empêchait de les rattacher à d'autres processus moteurs, à ceux qui atteignent les centres supérieurs du cerveau. Et la question restait en suspens. Nuel bénéficie en cela de ce qu'il est libre de tout bagage psychologique. Résolu à ne s'appuyer que sur des données objectives, il passe hardiment des processus oculaires au processus cérébral et résout le problème dans un sens encore plus favorable à la conception motrice des phénomènes mentaux. Pour lui, l'acte visuel se compose de réactions en partie simplement oculaires, en parties somatiques ou cérébrales; les premières modifient la seconde et en cela peuvent être considérées comme agissant sur la perception de la distance, de la grandeur, du relief, etc, *mais les données propres de la conscience ne peuvent être rattachées qu'à la réaction cérébrale, n'acquièrent leur valeur subjective que dans la phase cérébrale du réflexe.*

Cette conclusion était évidemment trop hardie pour s'imposer

1. Dr Nuel, *loc. cit.*, p. 165.

du coup aux psychologues, quoique l'auteur ne se fît pas faute d'y revenir plusieurs fois en termes tout à fait explicites. « Dans notre manière de voir, dit-il plus loin, le processus nerveux cérébral provoqué par une photo-réception, mérite le titre de représentation visuelle au même titre que ce même processus, lorsqu'il est reproduit, suscité à nouveau par voie d'association cérébrale, sans le secours d'une photo-réception actuelle. *C'est à cette cérébration qu'on donne le nom d'image ou de représentation visuelle.* »

L'œuvre de Nuel achève l'évolution commencée par Wundt, la substitution, à la sensibilité rétinienne, de l'expérience motrice de l'organe visuel. Elle n'a été refutée par aucun travail sérieux. Les recherches publiées en ces dernières années semblent se détourner du problème général de la vision; elles se limitent pour la plupart à des questions de détail. La tendance que nous venons d'indiquer garde donc toute sa force et l'optique physiologique s'en trouve transformée dans un sens tout à fait favorable à une conception objective des phénomènes mentaux.

Il en est de même pour la théorie des perceptions auditives. Le problème de l'audition est peut-être encore plus complexe que celui de la vue et, par suite, encore plus éloigné de la solution définitive, mais là aussi l'hypothèse d'une empreinte périphérique sous forme de résonnance se trouve remplacée par celle d'un processus réactif. La théorie de la résonnance avait attiré, dès son apparition, de nombreuses critiques et les corrections qu'on y introduisit ne tardèrent pas à la dénaturer. Ainsi, dès l'essai de L. Hermann qui remplaçait les résonnateurs mécaniques par des organes nerveux capables de s'adapter aux vibrations d'un certain rythme, l'hypothèse d'une empreinte passive se trouvait déjà abandonnée. L'ébranlement mécanique se changeait en un processus nerveux. Dans la suite, la difficulté d'expliquer tous les phénomènes de consonnance et de dissonnance faisait abandonner également la spécification des fibres nerveuses et dressait, en face du processus moléculaire, une conception toute différente, celle d'un processus molaire. On supposait notamment que les fibres de Corti, loin d'être spécifiques, laissent passer tous les sons qui se distinguent alors

1. Nuel, *loc. cit.*, p. 256.
2. L. Hermann. Zur Lehre von der Klangwahrnehmung, *Pfluegers Archiv.*, Bd 56.

selon l'altération de tout l'organe. D'après Ewald, la différence dépendait de l'extension transversale de l'onde dans l'organe de Corti [1], d'après Meyer du nombre des terminaisons nerveuses qui se trouvaient atteintes par celle-ci [2]. P. Bonnier comprend ce processus encore plus largement, comme un va-et-vient de milieux successifs, solidaires, petits et suspendus [3], depuis le tympan jusqu'à la fenêtre ronde, formant dans son ensemble « un appareil enregistreur ». Le dernier mot est tout à fait caractéristique. Il indique bien que l'audition ne se rattache plus à ce qui se passe dans l'organe récepteur; ce dernier n'a que la valeur d'un transformateur, comme l'appareil télégraphique qui transforme la parole en signes conventionnels; la perception se ferait alors selon la différence des courants nerveux produits par ces signes. Ces derniers peuvent être figurés de plusieurs manières. Tominga les comprend comme des secousses [4], Zwaardemaker [5] et Gaetschenberger [6] comme des pressions 2 et 3 sur le nerf auditif, mais dans un cas comme dans l'autre, il en résulte un réflexe nerveux analogue à celui qu'on a trouvé dans les perceptions visuelles.

Telle est l'évolution qui s'accomplit dans la physiologie du sens auditif. Elle est évidemment loin d'avoir abouti à une formule complète et précise, mais la direction qu'elle prend n'en est pas moins significative. Elle se fait dans le même sens que l'évolution de l'optique physiologique et doit avoir pour résultat de faire rentrer les données de ces deux organes dans le schéma d'un réflexe cérébral. Si tel est en effet le mécanisme des perceptions visuelles et auditives, nous n'avons plus aucune difficulté pour rattacher le développement de la vie mentale au schéma des réflexes cérébraux. Nous savons par expérience — et les recherches de Bechterew et de Pawlow le confirment abondamment — que les réflexes nerveux se consolident par l'exercice et s'étendent par voie d'association.

1. Ewald. Zur Physiologie des Labyrinth's : eine neue Hoertheorie, *Pfluegers Archiv*, 1899, Bd 76.

2. M. Meyer. Ueber Tonverschmelzung und die Theorie der Consonnanz, *Zeitsch. f. Psych. u. Phys. der Sinnesorg.*, Bd. XVIII.

3. P. Bonnier. *L'audition*, Doin, 1901, p. 125.

4. Tominga. Eine neue Theorie des Hoerens, *Centralbl. f. Phys.*, Bd 18, s. 461-366.

5. Zwaardemaker. Ueber den Schalldruck im Cortischen Organ., *Archiv f. Anat. u. Phys. z. Phys.*, Abt. Supp., 1905.

6. Gaetschenbeger. Ueber die Moeglichkeit einer Quantitaet der Tonempfindung, *Arch. f. ges. Psych.*, Bd II.

Un réflexe qui s'opère, produit dans les voies nerveuses des changements moléculaires qui, selon le mot de Bechterew, « facilitent la reproduction des vibrations du même rythme[1] ». C'est là, comme l'a très bien reconnu M. Le Dantec, le phénomène élémentaire de la mémoire. Mais ce qui manquait jusqu'à présent, c'est de pouvoir y rattacher toutes les données de la perception.

L'évolution que nous venons d'indiquer comble cette lacune. Du moment que la physiologie des sensations ne rattache plus rien d'essentiel ni à la sensibilité de la rétine, ni à l'irritabilité de la membrane basilaire, le développement fonctionnel des réflexes suffit pour expliquer la conservation de tout ce qui nous vient du dehors. Plus n'est besoin de supposer ni la persistance des milliers d'impressions sur la petite surface de l'organe récepteur, ni leur transmission aux dépôts cellulaires. Un nombre limité de voies nerveuses suffit pour l'établissement d'une quantité innombrable de réflexes qui n'ont la plupart du temps, comme les données de notre conscience, qu'une existence potentielle. Ils n'existent réellement qu'au moment où ils s'opèrent, et ne laissent après eux que la possibilité de leur reproduction.

Ce n'est pas assez de dire que la conception objective des phénomènes mentaux ne rencontre plus, du côté de la physiologie des sensations, les obstacles qui existaient à l'époque de Sétchénoff. L'appui qu'elle trouve maintenant est tellement puissant, que si la psychologie générale n'était pas dominée par l'introspection, elle en aurait déjà reçu une impulsion directrice. Reprenant la thèse que nous avons soutenue dans une communication à la Société de Psychologie[2], nous affirmons que si la psychologie voulait tenir compte des indications de l'optique physiologique, elle aurait déjà changé la méthode de ses recherches, et au lieu de s'attacher au problème des localisations cérébrales, se tournerait vers le développement fonctionnel du cerveau. « Elle doit chercher, disions-nous dans cette communication, non pas les traces des excitations sensorielles dans diverses régions de l'écorce cérébrale, mais les conditions qui permettent la reproduction des réflexes cérébraux aussi bien sur une impulsion interne qu'à la suite des excitations

1. W. Bechterew. *La psychologie objective*, introduction (en russe), p. 46.
2. N. Kostyleff. Les contradictions dans l'étude des perceptions visuelles, *Journ. de psych. norm. et path.*, nov.-déc. 1907, pp. 525-533.

périphériques. » Si la synthèse scientifique n'était pas entravée par la spécialisation croissante des sciences, la psychologie n'aurait pas été insensible aux suggestions de ce genre. Elle en serait venue elle-même à demander aux physiologistes le concours de leur étude, car le processus des perceptions se confond tout à fait avec le mécanisme des réflexes cérébraux.

III

Mais ce n'est pas tout. Le rôle des réflexes cérébraux peut être éclairé non seulement par la physiologie des sensations, mais encore par l'analyse des états mentaux. Le fait est que les réflexes en question ne se rapportent pas seulement aux perceptions directes de l'individu, mais aussi aux phénomènes associés de la vie psychique — images mentales, souvenirs, abstractions. On sait que la plupart des réflexes n'aboutissent pas directement à une solution sécrétoire ou motrice, mais restent inhibés et compliqués par des transmissions successives d'un centre nerveux à un autre. Intérieurement, ce processus se manifeste sous forme d'images ou idées plus ou moins reliées entre elles. Sans chercher à entrer plus avant dans l'analyse des états mentaux où peuvent intervenir encore des processus d'apparence autonome, nous devrons tout de même nous occuper de ceux qui forment le complément habituel de la perception. Les autres viendront à leur tour, dans la seconde étude, en rapport avec les travaux de l'école psychologique de Wurzbourg à qui nous devons leur connaissance la plus précise au point de vue introspectif. Jugements rapides comme un éclair ou presque détachés de leur objet, pensées sans expression verbale, aperçus logiques, tout cela fait partie de notre vie mentale, et nous sommes loin de la réduire au schéma simpliste d'une « pensée par images » ; mais avant d'aborder les formes supérieures de l'idéation qui peuvent, en fin de compte, avoir un mécanisme différent, il convient d'achever la base, le mécanisme de l'idéation élémentaire qui provient du contact avec le monde extérieur.

Une fois reçues, les impressions se conservent à l'état de souvenirs, reviennent par association, dégagent d'elles-mêmes ou font naître, par une connexion mystérieuse, des idées ou notions géné-

rales. Ces résidus flottants de la perception ont pour nous, pour notre sens interne, une réalité tout autre : affaiblie au point de vue sensoriel et dépourvue de toute matérialité. Comment s'enchaînent-ils au mécanisme des perceptions?

De ce côté-là aussi on trouve des suggestions très importantes pour l'étude objective de la pensée.

La nature des images mentales a depuis longtemps attiré l'attention des psychologues, mais les difficultés de l'étude ont naturellement paralysé leur effort. Rares ont été ceux qui, ne se contentant pas de la comparaison courante avec un cliché photographique, se sont efforcés d'analyser et de préciser leur contenu. Un des premiers qui se fussent engagés dans cette voie était R. Wahle, actuellement professeur de philosophie à l'Université de Czernovitz. Dans sa remarquable étude « Le cerveau et la conscience », s'élevant contre Dubois-Reymond qui venait de conclure à l'existence de problèmes totalement insolubles, entre autres de celui du physique et du psychique, Wahle affirmait que ce dernier problème ne paraissait insoluble que parce qu'il avait été mal posé. Reprenant pour son propre compte la comparaison des données physiques avec celles de la conscience, du schéma objectif du cerveau avec le tableau des images mentales, il démontrait clairement qu'on avait tort de chercher entre les deux un lien direct, parce que chacun relevait d'un point de vue différent. Les données du monde physique étaient, il est vrai, aussi subjectives et aussi composites que les images mentales, mais *elles présentaient un groupement plus durable et, ce qui est le plus important, toujours accessible au contrôle de la vue et du toucher qui manquaient dans le second cas.* La différence était très finement notée. Les objets du monde physique, y compris notre propre corps, nous sont surtout connus par la vue et le toucher, tandis que les images mentales, outre qu'elles sont bien plus fugitives, échappent tout à fait au contrôle de ces deux sens. Quel droit avons-nous par suite de rattacher ces dernières à un schéma de cellules cérébrales? Malheureusement, après avoir démontré le mal fondé de cet effort et la nécessité préalable de leur appliquer un critérium objectif, Wahle ne réussit pas à réaliser ce postulat. Il déploya une patience et une précision remarquables à décrire les

1. Richard Wahle. *Gehirn und Bewusstsein*, Wien., 1884.

combinaisons qui se font et se défont dans le champ de notre conscience, à saisir la trame vivante des sensations, mais il ne parvint pas à entrevoir le lien qui les unit, ni le mécanisme qui doit s'y cacher. Pourquoi certains éléments se reproduisent-ils dans le même ordre à chaque évocation mnésique, pourquoi se forme-t-il entre eux des associations de plus en plus étendues? Cette question restait sans réponse et on peut dire que la conscience a gardé chez lui le caractère d'un caléidoscope de sensations depuis sa première étude jusqu'au dernier « Essai sur le mécanisme de la vie mentale », qui a paru il y a quelques années[1].

Une conception analogue des phénomènes mentaux se retrouve dans les écrits de Richard Avenarius, le fondateur de la philosophie empiro-critique[2], mais ce n'est pas d'une œuvre spéculative qu'il fallait attendre la solution du problème dans le sens d'une coordination des données psychologiques avec l'expérience externe de l'individu. Cette coordination ne pouvait se faire que sur le terrain expérimental, avec l'appui de la physiologie des sensations, et c'est un phycisien, E. Mach, qui en a tracé les premières lignes[3]. Le procédé qu'il employa était analogue à celui dont on se sert couramment dans les sciences physiques. L'étude des phénomènes objectifs comprend souvent la traduction des données d'un sens dans le langage d'un autre, de portée plus générale. Ainsi lorsqu'on étudie le son que produit un instrument de musique ou le parfum qui se dégage d'une fleur, on se contente de réduire les données de l'ouïe et de l'odorat à un processus chimique ou mécanique, c'est-à-dire aux données de la vue et du toucher. Généralement l'explication consiste dans la réduction des autres sens aux données de la vue, car celle-ci nous sert de principal moyen d'orientation dans l'existence. En ce qui concerne les images mentales, ce procédé n'est pas directement applicable, car les processus qui se passent dans l'écorce cérébrale, échappent totalement au contrôle de la vue, mais on peut les juger indirectement, comme font les médecins pour les maladies internes, en comparant les symptômes morbides avec la structure et le fonctionnement normal de l'organe.

1. R. Wahle. *Ueber den Mechanismus des geistigen Lebens*, 1906.
2. R. Avenarius. *Philosophie als Denken der Welt gemæss dem Princip des kleinsten Kraftmasses*, 1876.
3. E. Mach. *Analyse der Empfindungen*, Wien., 1885.

C'est à cela que devait arriver Mach après une série de tâtonnements qui rend le plus grand honneur à la probité de son effort. Ayant reconnu comme Wahle, mais tout à fait indépendamment de lui, que nos images mentales présentent des groupements de sensations [1], il s'attacha à en étudier le contenu et découvrit que ce dernier est, en plus, tout à fait fragmentaire et instable. Qu'on parle d'un objet ou d'un individu, de l'ami qui vient souvent chez moi, du bureau qui se trouve dans ma chambre ou du vêtement que je porte, on se trouve instinctivement porté à leur attribuer une constance qu'ils ne possèdent ni en réalité, ni dans la mémoire de ceux qui en parlent. Mon bureau peut être tantôt plus, tantôt moins éclairé, peut être vu de face ou de côté. Mon ami peut avoir un air très différent : joyeux ou triste, correctement mis ou négligé, immobile ou agité. Pensant à l'un ou à l'autre, je peux évoquer des détails différents. Tantôt je me rappelle les yeux et le visage de mon ami, tantôt sa carrure et ses gestes... A les voir de près, on se rend compte que nos images mentales sont loin de la fixité d'un cliché photographique et ne présentent la plupart du temps qu'un faisceau bien incomplet de sensations.

Ce fait était déjà très important. *Il en résultait que les images mentales ne devaient pas être prises comme des unités organiques, ni localisées comme telles dans le cerveau.* L'idée d'une empreinte cérébrale se trouvait remplacée par celle d'un ensemble de traces. Mais l'effort de Mach ne s'est pas arrêté à cela. Cherchant à préciser la nature des éléments sensoriels qui forment une image mentale il essaya d'analyser celles qui sont le plus près de la perception, les images visuelles et auditives, et arriva finalement à conclure *qu'elles se composent de sensations motrices qui accompagnent les réflexes du cerveau.*

L'espace nous manque pour entrer dans l'examen de cette étude [2] qui au début parut hérissée de difficultés et se trouva même en contradiction avec les données de la physiologie. Bornons-nous à constater que les suggestions qui vinrent à l'auteur, de l'étude fonctionnelle de la vision, se trouvent confirmés par les travaux ultérieurs d'optique physiologique et que sa conclusion concorde tout à fait avec celle de Nuel. Passant des perceptions aux images

1. E. Mach. *Die œkonomische Natur der physikalischen Forschung*, 1882.
2. E. Mach. *Analyse der Empfindungen*, IVe éd., 1903.

qui se conservent dans la mémoire, celui-ci conclut d'une manière encore plus catégorique que Mach que « physiologiquement, la mémoire visuelle est la reproduction, par voie d'association, d'une innervation visuelle qui a été une première fois provoquée par une photo-réception[1] ».

Nous avons essayé, nous-mêmes, de faire un pas de plus. Dans l'étude qui contient un essai de rapprocher l'analyse introspective de Wahle et de Mach des suggestions ultérieures de la physiologie des sensations[2] nous avons essayé de passer des perceptions concrètes aux idées générales ou abstraites. Ayant reconnu qu'une image mentale présente un faisceau de réflexes qui se consolident par la répétition, mais ne tardent pas à s'effacer lorsqu'ils ne sont plus reproduits, nous avons cru voir en cela le rudiment de l'abstraction qui selon la juste observation de M. Ribot comprend « un renforcement de ce qu'on abstrait » et « l'affaiblissement de ce dont on abstrait[3] ». « La notion abstraite d'un homme, d'un cheval, d'un livre, disions-nous, n'est-ce pas ce qu'il y a de commun à tous les réflexes nerveux produits par les impressions concrètes des hommes, des chevaux et des livres que nous avons connus dans l'existence[4]? » Plus on voit d'objets de la même catégorie, plus les réflexes qui leur sont communs, doivent se consolider et ceux qui ne se répètent pas d'une impression à l'autre, doivent s'effacer. La formation des idées générales se rattacherait donc au même mécanisme que l'évocation mnésique ou associative. Telles sont les suggestions qui viennent de l'analyse des états mentaux, formant un renforcement considérable à celles de la physiologie des sensations. Le fait est que l'étude psychologique s'en trouve profondément modifiée. Jusqu'à présent la psychologie n'a pas fait de grande différence entre la perception des choses et leur évocation mentale. L'analyse de Mach nous fait comprendre qu'il y a entre les deux autant de différence qu'entre un souvenir et une hallucination. Du reste, sitôt qu'on est mis sur cette voie, on n'a pas de peine à le reconnaître. Lorsque j'évoque le souvenir de quelqu'un, je suis loin de me rappeler tous ses traits, et ceux

1. Nuel, loc. cit., p. 250.
2. N. Kostyleff, *Les substituts de l'âme dans la psychologie moderne*, Alcan, 1906.
3. Th. Ribot. *Évolution des idées générales*, Alcan, 1897, p. 6.
4. N. Kostyleff. *Les substituts de l'âme*, p. 194.

même que je me rappelle sont loin de posséder la réalité de la perception. Je ne les vois pas devant moi, pas plus que je n'entends l'air de musique qui me revient à la mémoire. Sinon, c'eût été non plus un souvenir, mais une véritable hallucination. L'évocation mnésique ou associative ne comprend qu'un trait ou deux, mais toujours des traits essentiels. La psychologie objective dit que ce sont les sensations motrices qui avaient rendu la perception initiale consciente. On se le figure très aisément. Du reste, pour éviter tout malentendu, on peut faire une contre-épreuve. On peut prouver que la sensation du contact réel qui manque à l'image mentale n'a rien d'essentiel pour la conscience. Chacun sait par expérience qu'on peut entendre des paroles résonner distinctement à l'oreille, sans en saisir le sens. Cela arrive fréquemment lorsqu'on a l'attention détournée. D'autre part lorsqu'on ouvre les yeux et les referme aussitôt devant la clarté trop rive du jour, les objets qui se trouvent devant, ressortent vivement sur le fond noir de la rétine, mais on ne s'en aperçoit généralement point et n'arrive même pas, une minute après, à dire quelle en était la forme. Ce n'est donc pas la sensation du contact immédiat qui nous donne la connaissance des choses, mais bien les réflexes cérébraux dont elle est le point de départ. Autrement dit, ce n'est pas le processus de contact, mais le processus de mesure et d'identification qui fait la connaissance des choses et revit ensuite dans la pensée.

On voit maintenant ce que les travaux de l'école psychologique russe gagnent à être complétés par la physiologie des sensations et par l'étude des états mentaux. *Les réflexes étudiés par Pawlow et Bechterew ne sont pas la base d'un processus dont l'ensemble échappe à la science, mais les éléments les plus essentiels de celui-ci, le corps même de ce que nous appelons images mentales ou idées.*

Dans l'étude suivante nous montrerons que le schéma des réflexes cérébraux ne s'arrête pas à l'idéation représentative, mais, poussé plus loin dans ses détails, se confond avec les processus les plus élevés de la vie mentale, avec le jugement, avec les opérations purement logiques et même avec la pensée sans expression verbale. Pour le moment, bornons-nous à reconnaître que même si le reste se rattachait à des processus encore incertains, l'étude des réflexes telle que nous venons de l'éclairer présente une nouvelle conquête et une avance considérable dans la voie de la psychologie objective.

N. Kostyleff.

REVUE CRITIQUE

L'OUBLI [1]

Rien de plus fréquent que d'entendre parler de l'oubli dans la vie courante. Chacun s'en plaint pour son compte, et le reproche aux autres. En revanche les psychologues ne s'en sont guère occupés, on dirait qu'ils l'ont oublié. Un professeur libre de psychologie à l'Université de Messine, M. Renda, a voulu combler une lacune de la science et nous donne tout un livre sur ce sujet négligé. Son ouvrage est intéressant, judicieux, sérieux, clair, un peu long peut-être, et on pourra le lire avec profit. Je voudrais ici reprendre, en m'en servant à peu près constamment, la question qu'il traite. On voudra bien m'excuser si je la regarde de mon point de vue. Il me paraît d'ailleurs que je n'aurai point, pour cela, à contredire M. Renda.

Les psychologues ont peut-être une excuse pour n'avoir guère parlé de l'oubli. C'est que l' « oubli » est une chose très vague. Son nom sert à désigner des phénomènes très divers, et de signification parfois opposée. Il est vrai qu'ils se sont beaucoup occupés de la mémoire, dont le sens n'est guère plus précis, sans se soucier assez d'établir dans leur sujet les distinctions nécessaires. M. Renda a bien su voir le danger, il a tâché de l'éviter et il y est, en somme, assez heureusement et assez souvent parvenu.

L'oubli, sous toutes ses formes d'ailleurs, peut offrir certains traits communs. Il se classe, à mon avis, dans les faits d'inhibition que j'ai longuement étudiés jadis [2], et qui constituent un des deux grands côtés de la vie de l'esprit. Il peut en former une classe assez nette. L'inhibition, la tendance réductrice peut s'exercer soit pour empêcher un fait psychique de se produire, soit pour arrêter, pour modifier, pour faire disparaître un fait déjà produit. L'oubli, c'est la disparition d'un fait déjà produit, ou sa modification (qui suppose toujours la disparition de quelques-uns de ses éléments ou de quelque forme d'association).

L'oubli ainsi compris constitue un énorme ensemble de faits dispa-

1. A. Renda. *L'Oblio.* Saggio sull' attività silettiva della coscienza, 1 vol. in-12. Torino, Bocca, 1910.
2. Voir *l'Activité mentale.*

rates, et qui ne donne lieu sans doute qu'à des généralités assez abstraites. M. Renda en a restreint le domaine. Il a écarté l'amnésie, l'oubli anormal et pathologique en général, il ne traite guère que de l'oubli tel que le comporte une vie mentale saine et régulière. L'oubli, ainsi compris, est « ce processus normal et spontané selon lequel certains faits conscients qui font partie du déroulement d'une conscience homogène et continue, disparaissent du champ de cette conscience en sorte que notre volonté n'a plus le pouvoir assuré de les rappeler ».

Cet oubli est considéré comme normal. En réalité il n'est jamais sans doute absolument pur, car la vie psychique de l'homme n'est jamais absolument saine. Il marque un processus qui se produit souvent, mais sous des formes toujours imparfaites. Il répond au cas où l'inhibition systématique est exercée par l'ensemble de l'esprit, par l'esprit où la coordination complète a fait l'unité, et on y néglige le fait, toujours considérable, de la vie indépendante des éléments de l'esprit. Sous le bénéfice de ces réserves, la définition de M. Renda est fort acceptable.

Il est sûr, en effet, que la vie régulière de l'esprit, la coordination satisfaisante des sensations, des perceptions, des idées, des sentiments, des volitions et des actes ne peut s'effectuer que par la disparition plus ou moins radicale d'une immense partie des événements psychiques qui se produisent en nous. Aucun ne peut, ni ne doit survivre complètement. Il faut que ceux qui survivent se transforment continuellement, s'adaptent sans relâche à de nouvelles conditions de vie. Si toutes nos perceptions se conservaient immuablement en nous, la vie serait impossible. Si toutes nos émotions restaient vivantes en nous et agitées du même frémisssement, comment pourrions-nous jamais penser et agir avec quelque logique ? Il convient qu'elles disparaissent momentanément d'abord, avec une possiblité de résurrection plus ou moins complète et plus ou moins nette tant qu'elles peuvent être utiles, et que nous aurons à recourir à elles. Il convient qu'ensuite elles sombrent définitivement, et disparaissent sans retour. C'est une remarque connue qu'une mémoire trop abondante et trop fidèle, où les morceaux de pensée restent unis dans le bloc primitif comme des pierres dans un monument solide, devient un obstacle, une gêne pour la pensée. Une mémoire totale serait un obstacle invincible à la vie. Il faut donc, puisque nous vivons, qu'il disparaisse continuellement une grande partie des éléments psychiques suscités en nous, et que le reste se transforme, se dessèche, se schématise. L'esprit se renouvelle comme l'humanité, et s'il reste quelque trace variable des morts, ils ne vivent cependant plus de la même existence que les vivants.

L'oubli, d'ailleurs, ne correspond pas, et M. Renda l'a bien reconnu, à un processus spécial. Les nouveaux états de conscience qui se produisent effacent peu à peu les anciens, et, tout en se servant d'eux

assez généralement, les remplacent. Tout fait psychique a deux faces, il est ce qu'il est, d'abord, et puis il empêche les autres d'être ce qu'ils seraient sans lui. Cette dernière partie est moins apparente dans la plupart des cas, elle est aussi moins remarquée, et elle est enfin beaucoup plus difficile à étudier avec précision, de là vient aussi sans doute que les psychologues aient négligé l'oubli.

Tout au moins peut-on reconnaître dans l'oubli des degrés progressifs. On peut les discerner en examinant la facilité avec laquelle les faits passés reviennent à la mémoire, l'intégralité du fait rappelé, et la sûreté du souvenir. Ces qualités du souvenir décroissent progressivement, ce n'est pas que le temps les dégrade par lui-même, mais « la continuité progressive de l'évanouissement du souvenir n'est que la continuité du courant rénovateur de la conscience ».

Cet oubli peut-il être complet, absolu? Y a-t-il en certains cas impossibilité de retour pour un fait passé. La question a été, comme on sait, discutée et résolue en divers sens. Les adversaires de l'oubli complet ont cité des cas où des souvenirs qui semblaient à jamais abolis ont pu revenir à la conscience. Peut-être la question est-elle surtout oiseuse, parce qu'elle est insoluble, et, après tout, sans grande importance. Il est possible que tout ce qui a existé laisse quelque trace de son passage. C'est une conception qui plaît à notre mentalité actuelle. Il est sûr que les traces laissées par les états psychiques sont souvent invisibles pour nous au bout de quelque temps. Il est assez évident qu'un grand nombre de ces états disparaissent pour toujours et ne reviennent jamais. Il est concevable que, peut-être, dans certaines conditions favorables, leur retour resterait toujours possible. Cela reste hypothétique et, en somme, n'importe guère, à mon avis, à la psychologie générale. Il nous suffit de savoir que l'oubli apparent même le plus profond est, parfois au moins, conciliable avec la possibilité d'un retour imprévu en des circonstances particulières. Et cela, d'ailleurs, s'accorde parfaitement avec les lois générales de l'activité mentale. M. Renda me paraît apprécier judicieusement la situation. L'oubli, l'oubli sans retour est pour lui un fait, mais un fait qui n'empêche pas absolument et logiquement la possibilité d'un retour imprévu, dont l'expérience a montré des exemples.

En somme l'oubli normal est un cas très net d'inhibition systématique tendant à la systématisation de l'esprit, à l'augmentation de la finalité psychique. C'est bien en ce sens que l'interprète aussi, M. Renda. « L'oubli, dit-il, trouve sa raison d'être dans l'activité téléologique de la conscience. »

« En conclusion, dit-il un peu plus loin, le concept qui exprime le mieux la nature des faits psychiques est celui d'activité téléologique. La conscience est l'intérêt porté à ses états, elle est l'activité qui élimine ce qui n'offre aucun intérêt, qui conserve ce qui l'intéresse. L'intérêt et l'activité téléologique sont pour nous des concepts cœxtensifs... » Deux considérations montrent clairement que l'oubli

est une élimination déterminée par la finalité, d'abord « le processus de l'oubli est une élimination progressive de ce qui n'a pas d'intérêt pour les synthèses psychiques, tant en ce qui concerne l'activité théorique qu'en ce qui concerne l'activité pratique. » Et, d'autre part, l'oubli varie sans aucun doute selon l'intensité de l'attention, mais l'attention dépend de l'intérêt. « L'oubli, conclut M. Renda, est l'élimination des états psychiques qui n'ont aucun intérêt ou qui ont perdu celui qu'ils avaient, ou dont la disparition est nécessaire pour le développement psychique. Son processus est fonction de cette activité éliminatrice. ».

Si l'on peut dire, d'une manière générale, que l'oubli rend possible la vie psychique, on peut étudier ses conséquences avec plus de précision et reconnaître au moins quelques-uns de ses effets particuliers, voir comment il permet certaines formes spéciales ou certains produits de l'activité mentale. M. Renda a examiné ses effets. On peut dire que l'oubli élargit la vie. La persistance excessive de perceptions quelconques, d'impressions étroites, de sentiments médiocres empêche l'esprit de s'élever un peu haut. L'abstraction, le concept supposent l'oubli de tout ce qui particulariserait trop les représentations, les fixerait en un état unique, en rapport avec une attitude spéciale de la conscience. « L'activité logique serait impossible si l'homme restait longtemps prisonnier de ses impressions. » Il dépasse l'animalité par le pouvoir qu'il a de se délivrer du chaos de ses impressions et de ses émotions, et d'en élaborer à nouveau le contenu. « C'est un vrai processus d'oubli que suivent les mystiques pour atteindre la contemplation de l'absolu. Leurs pratiques sont la recherche d'un profond état d'oubli. » Selon Plotin, l'homme, dans la vision de Dieu, cesse d'être lui-même, il ne conserve rien de soi. Mais l'action de l'oubli s'étend aussi à la formation de la personnalité. Höffding a fait observer que « le pouvoir de se former soi-même dépend en grande partie de la mesure dans laquelle on peut exercer l'art de l'oubli. La formation de la personnalité s'explique par l'association, mais elle s'explique aussi par la dissociation et l'oubli. Et « l'élimination, par le moyen de l'oubli importe autant, sinon plus, que la conservation. Le moi devient plus fort, plus vivant, plus libre à l'égard des influences accidentelles du milieu dans la mesure où il peut repousser certaines impressions, ou les oublier s'il les a accueillies. « L'oubli facilite aussi les transformations du moi, soit en tant qu'il s'adapte par des transformations légères mais continuelles à de nouvelles circonstances, soit en tant qu'il change avec le cours des années, soit en tant qu'il subit de profondes altérations. En effet, je crois qu'on pourrait, en considérant l'un après l'autre les divers procédés de l'esprit, les différentes formes de son activité, reconnaître que l'oubli est nécessaire à tous et qu'il est particulièrement essentiel à quelques-uns. C'est ce que j'ai jadis essayé de montrer pour l'inhibition dont l'oubli est un cas. Et M. Ribot avait

déjà fait remarquer que c'est l'oubli qui rend possible la mémoire. Je ne puis donc qu'approuver M. Renda quand il dit que s'il y a de l'association partout dans la vie de l'esprit, l'associationisme ne rend compte absolument et entièrement d'aucun fait. Nécessaire partout, il n'est suffisant nulle part. « Les processus dissociatifs et oblitératifs sont eux aussi si constants et si généraux qu'il serait possible de construire un concept de la conscience qui la représenterait comme une succession de rythmes destructifs, comme une activité d'érosion et d'élimination à laquelle survivrait, comme résidu, le contenu positif de l'esprit. »

Mais je crois aussi qu'il faut tenir compte, pour comprendre les faits réels, tels que la vie nous les présente, de la vie indépendante des éléments de l'esprit, activité qui tend à disparaître, à l'état normal, dans la vie régulière et passablement harmonique où l'esprit arrive parfois, mais qui ne disparaît jamais complètement et qui parfois, dans les moments de trouble, s'affirme, et même se développe avec exagération et disloque plus ou moins l'équilibre de l'esprit. Par là s'interprèteraient les formes mal systématisées de l'oubli, formes si fréquentes et qui frappent si bien l'observateur que ce sont elles surtout à qui l'on pense quand l'on parle de l'oubli. Il est intéressant de remarquer que c'est par ses petits effets, par ses manifestations irrégulières et « élémentaires » que l'association des idées s'est souvent fait remarquer par certains observateurs. C'est qu'il est assez naturel que les détails qui varient l'expérience attirent plus l'attention consciente que le cours des choses, paisible, régulier, et bien plus profondément essentiel et caractéristique de la réalité.

M. Renda, s'il n'a pas, à mon sens, parfaitement vu le sens de ces oublis non systématisés qui rompent la régularité de la finalité psychique en a du moins bien reconnu l'existence, et il en a étudié quelques-uns. Un chapitre de son livre est consacré aux formes exceptionnelles de l'oubli, il y trouve des cas morbides, des cas anormaux et des cas normaux aussi. Les cas morbides sont les amnésies. Les cas anormaux comprennent l'oubli par variation de la personnalité, et aussi un manque général de mémoire qui caractérise certains esprits. Il comporte un oubli rapide et étendu des faits psychiques et prend des formes diverses. Il peut être passager, il peut aussi être permanent. Il accompagne parfois la concentration exclusive de l'intérêt sur un point, la disparition des mille petits intérêts qui normalement s'unissent en un seul ensemble, d'autres fois le manque de mémoire accompagne non plus la concentration excessive mais la faiblesse générale de l'attention. Enfin les cas normaux de l'oubli exceptionnel comprennent l'oubli volontaire, le faux oubli, et l'oubli qui suit l'utilisation de faits psychiques conservés seulement en vue de cette utilisation momentanée.

Tel est le cas de l'avocat qui oublie, sa plaidoirie dite, les faits qu'il avait minutieusement rassemblés pour la composer, tel le cas de

l'écolier qui s'empresse d'oublier la leçon récitée ou du candidat qui oublie, le diplôme obtenu, les matières acquises pour l'examen. Il est assez visible que ce cas rentre pour une bonne part dans le cas général de la finalité mentale, cependant on y rencontre aussi autre chose. Le faux oubli est l'erreur qui correspond à la fausse reconnaissance, l'illusion qui nous fait croire que nous avons oublié ce qui en réalité n'a jamais fait partie de nos connaissances. Quant à l'oubli volontaire, il rentre encore évidemment dans la règle générale. M. Renda en admet la réalité. A vrai dire, il admet, comme on le fait communément, que l'on n'obtient guère directement et à son bon plaisir la suppression d'un état de conscience. Mais il croit que s'il est difficile d'oublier volontairement, cela n'est pas impossible. On y réussit surtout par des moyens indirects. Et il donne à ce sujet des indications qui me rappellent les conseils de M. Payot au sujet de l'éducation de la volonté.

Il y aurait aussi à tenir compte des oublis qui constituent non point tant une simple défaillance qu'une erreur de la mémoire. Ils ne rentrent pas dans les formes normales de l'oubli, en ce sens qu'ils tendent à affaiblir ou à détruire l'harmonie de l'esprit et sa finalité. Il serait excessif cependant de les appeler exceptionnels, car ils se produisent continuellement. Nous y retrouvons l'indépendance relative des éléments psychiques et la discordance de leurs actions, que l'esprit d'ailleurs, quand il est puissamment unifié, peut utiliser parfois pour réaliser une plus riche harmonie. Il y a souvent une sorte de lutte entre les éléments, les tendances diverses, chacune cherchant à s'assimiler, dans la mesure du possible, les éléments nouveaux qui se produisent et qui se désagrègent toujours quelque peu. Une tendance plus forte, un désir dominateur tend ainsi à modifier la réalité pour se fortifier elle-même, pour s'annexer le plus d'éléments possibles. Nous avons tous eu l'occasion de constater combien une passion dominante transforme les événements passés, et même fait mal comprendre les événements présents. Tous les cas de ce genre s'accompagnent évidemment d'un oubli, d'une dissociation des éléments primitivement unis. Les déformations du souvenir sous l'influence de l'idée fixe et du désir passionné sont bien connues. On peut même admettre qu'il y a une sorte d'oubli dans les fausses interprétations du présent. Ces fausses interprétations, en effet, comportent les dissociations des impressions faites sur nous par le monde extérieur, le rejet d'une partie des éléments suscités par lui et une sorte d'oubli psycho-physiologique inconscient qui les fait disparaître de l'esprit avant même qu'ils aient pu arriver à la conscience. Ils sont remplacés par d'autres qui se présentent à leur place.

Les événements de cette nature sont extrêmements fréquents, et j'ai eu plusieurs fois jadis l'occasion de les indiquer et de les examiner, le jeu des perceptions, des idées, des sentiments nous en montre sans cesse. Sans doute le mécanisme qui les produit est tout à fait sem-

blable à celui qui produit l'oubli normal. Seulement au lieu de représenter l'activité intégrale ou presque intégrale d'un esprit coordonné, il ne représente que l'activité de quelques-uns de ses éléments. Il y a encore ici de la finalité et une action sélective, mais cette finalité au lieu d'être celle de l'esprit, est celle d'une tendance, d'une idée, d'un élément quelconque. La sélection est produite par l'activité de quelques éléments, non de l'ensemble coordonné des idées, des désirs et des tendances. Les formes anormales de l'oubli qui ne sont pas dues à une cause purement organique ou physique (comme, par exemple, l'écrasement subit du cerveau) celles en qui l'on peut remarquer un mécanisme psychologique me semblent devoir être interprétées dans le sens que j'indique. Bien entendu il faut séparer très nettement et plus nettement à mon avis que ne le fait M. Renda, les formes normales et les formes anormales de l'oubli exceptionnel. L'oubli volontaire par exemple est un des cas où l'activité indépendante des éléments cède le plus la place à l'activité systématique du tout organisé, encore qu'il ne soit pas impossible de l'y retrouver, ou tout au moins d'en reconnaître les traces.

Il est un autre côté de la question que j'aurais aimé voir abordé par M. Renda, et c'est l'oubli social. Assurément M. Renda n'était nullement obligé d'en parler et pouvait considérer même qu'il fût, en s'en occupant, sorti de son sujet. Cependant les faits sociaux nous aident tellement à comprendre les faits psychiques qu'il eût été bon, je crois, d'en dire au moins quelques mots. Les faits sont, ici et là, très semblables. Les groupes sociaux oublient, comme les individus et pour les mêmes raisons. Les anciennes habitudes, les anciennes lois, les vieilles mœurs s'atténuent, se transforment, disparaissent peu à peu, comme nos impressions et nos images. La transformation des langues offrirait des faits d'oubli fort intéresssants aussi. Les Français, les Espagnols, les Italiens ont, peu à peu « oublié » le latin. Cela est tout à fait comparable à l'oubli par un adulte des mots et des phrases de son enfance ou de sa jeunesse. Nous avons aussi « oublié », en fait, les institutions gauloises et la monarchie franque et la féodalité. Sans doute nous les connaissons plus ou moins, ou plutôt quelques-uns d'entre nous les connaissent, mais elles ne font plus réellement partie de notre psychologie sociale actuelle. Que d'ailleurs on ait retrouvé leur histoire et restitué à peu près leur nature véritable, cela ne constitue pas précisément un souvenir. Ce n'est pas un souvenir non plus qui se produit, si je deviens certain, grâce à quelque vieille lettre retrouvée, que j'ai fait jadis je ne sais quel acte insignifiant qui n'a laissé dans mon esprit aucune trace appréciable. Le vrai souvenir, ce serait cette trace, ici je ne puis la retrouver ni la reconnaître. Dans les faits sociaux, à côté d'une part d'oubli, on remarque aussi une part de conservation et de reproduction. On a pu dire, en un sens acceptable, que nous n'avions jamais, en fait, cessé de parler latin. Et il est bien visible que la civilisation

romaine, la féodalité, les institutions monarchiques se prolongent encore jusqu'à nous sur plusieurs points, et ont influencé en quelque manière notre mentalité actuelle, nos institutions et nos opinions.

Nous retrouverions aussi dans la vie sociale l'oubli continuellement nécessaire et ses diverses formes. La littérature, la religion, la science, la politique, l'administration ne peuvent vivre que par de nombreux oublis. Oublis de petits détails, d'actes insignifiants, de rites religieux ou administratifs, de prononciations, de phrases, de formes, de versification, etc. Tous ces faits ont, chaque fois qu'ils se produisent, des particularités sans grande importance en général qui font de chacun d'eux un fait concret se passant à un point de l'espace, à un moment du temps, et qui disparaissent sans laisser une trace appréciable dans le long courant de la vie sociale. Les changements du moi social comme ceux de l'âme individuelle, comportent de nombreux oublis, plus ou moins rapprochés de l'oubli complet. Dans la vie sociale, comme dans la vie individuelle, il y a des oublis rapides et des oublis lents. C'est une série d'oublis assez lents qui fait passer la France du régime féodal à la monarchie absolue. C'est un oubli, non complet certes, mais relativement rapide qui a fait passer la France de la monarchie à la république ou qui a permis au Japon de s'ouvrir aux formes européennes de la civilisation. Et ici aussi l'oubli apparaît comme un fait d'inhibition, une dissociation complétant l'association et tendant vers une systématisation plus grande de l'ensemble social, comme tout à l'heure elle tendait vers une systématisation plus grande de l'ensemble psychique.

Mais à côté de cet oubli normal qui fait disparaître, parfois sans traces appréciables, tant de petits faits concrets, et, avec plus de lenteur, tant de croyances, tant d'institutions, tant de coutumes, plus ou moins importantes, nous retrouvons aussi dans la vie sociale les oublis anormaux et quelquefois pathologiques. Et nous retrouvons aussi le jeu des éléments et leur activité indépendante se substituant, aux époques de crise, à l'activité bien organisée de l'ensemble social. Les crises anarchiques comme l'histoire de notre pays en a montré plusieurs illustrent assez bien ceci. On y voit bien la tendance à « oublier » avec excès certaines formes de la vie sociale dont l'utilité n'a pas tout à fait disparu. La prédominance de quelques idées sociales révoltées, mal coordonnées, prédominance passagère et restreinte, n'exprimant pas l'état réel du moi social, mais celui de quelques éléments, dissocie les anciens usages et rejette dans l'oubli un certain nombre de coutumes dont la persistance à un degré plus marqué serait encore utile. Nous assistons constamment à des faits analogues dans la vie des sciences. Une idée nouvelle s'impose pour un temps, cherche à organiser tous les faits acquis déjà, rejette ceux qu'elle ne peut se subordonner et tend à les faire oublier et à faire oublier aussi beaucoup d'anciennes idées, de théories qui ont eu jadis leur moment de faveur. Quelque temps après, on s'aperçoit souvent que la nouvelle venue

n'avait pas toutes les vertus que le charme de la jeunesse lui faisait attribuer, et l'on se met à rappeler de l'oubli quelques-unes des anciennes exilées auxquelles on offre simplement un vêtement un peu plus à la mode. Pareillement dans les croyances religieuses certains éléments se développant trop, amènent des déviations et des oublis qui ne vont pas toujours sans trouble et sans erreur. Selon les préoccupations du moment, le héros d'une légende se transforme et se dénature. Son ancien nom même a disparu; il est remplacé, il a, pour un temps au moins, pour un lieu, pour quelques groupes sociaux, sombré dans l'oubli.

Nous retrouvons encore, dans la vie sociale, quelques formes particulières, l'oubli volontaire par exemple. Ici cet oubli volontaire prend une forme fréquente dans nos sociétés, il se manifeste par des règlements nouveaux qui font disparaître d'anciens règlements, par des lois nouvelles dont le but avoué, consciemment poursuivi, est de faire disparaître d'anciennes habitudes. Et l'on pourrait ici encore étudier la force et la faiblesse de la volonté d'oubli. Il arrive souvent, on l'a beaucoup remarqué, que la loi soit impuissante contre les mœurs. Lorsqu'elle réussit, c'est, bien souvent, qu'elle se borne à régulariser une situation déjà acquise en grande partie. Les moyens indirects, ici aussi, se révèlent, en bien des cas, plus efficaces que la volonté directe. Ils peuvent aussi être volontairement employés. Il n'en reste pas moins que la volonté sociale comme la volonté individuelle représente par elle-même une force. La loi qui a rétabli le divorce par exemple, n'aurait pu être aussi efficace en l'absence des nombreux processus sociaux qui l'ont préparée (changements des mœurs, des idées, des croyances, des sentiments, campagnes de presse, conférences, œuvres littéraires diverses). Une fois adoptée, elle a réagi sur les mœurs et contribué à l'oubli relatif du mariage indissoluble et elle a certainement sa part d'influence dans la multiplication des désirs de divorce.

Enfin on retrouverait dans la vie sociale les moyens de remédier à l'oubli que nous pouvons remarquer dans la vie individuelle. L'écriture, par exemple, est un procédé non pas tant pour ramener les souvenirs que pour les remplacer. Elle les remplace même si bien qu'on a pu prétendre qu'elle facilitait leur disparition et que certaines formes au moins de la mémoire devaient être plus vigoureuses avant qu'elle fût inventée. On sait la place qu'elle tient dans la vie individuelle, et chacun de nous a pris des notes pour se rappeler certains faits et suppléer à la faiblesse de sa mémoire. Son rôle est le même dans la vie sociale. M. Van Gennep a entrepris de déterminer les limites approximatives de la mémoire collective. Il trouve que le souvenir d'un fait historique dans un groupe social ne faisant pas usage de l'écriture, ne se conserve que pendant une durée de cinq à six générations, soit cent cinquante ans en moyenne et deux cents au maximum. On voit par là l'efficacité des moyens artificiels de conservation des

faits. On y voit encore combien ce qui persiste, ce n'est pas le souvenir, mais une trace objective qui remplacera efficacement le souvenir avec plus de précision et de sûreté. On peut encore y trouver de quoi confirmer les idées énoncées plus haut sur l'oubli, car M. Van Gennep note, comme une chose qui va de soi, que « le souvenir des faits passés est d'autant plus tenace que ces faits ont présenté ou présentent encore plus d'importance pour la collectivité ».

Les monuments dont le nom seul est significatif, les inscriptions « commémoratives », certaines cérémonies, des rites, sont encore importants de ce point de vue. L'instruction et l'éducation sont en grande partie des remèdes systématiques à l'oubli, un moyen savamment organisé pour maintenir entre les générations la communauté des idées et des sentiments, que le cours ordinaire de la vie laisserait, pense-t-on, trop amoindrir. Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet, mais il n'y a pas lieu d'allonger davantage cette petite étude.

Je voudrais pourtant dire au moins quelques mots encore sur la conception générale de l'oubli. L'oubli n'est peut-être pas simplement *un* fait d'inhibition, ou plutôt est-il un fait d'inhibition dont il serait intéressant de rechercher les effets et de connaître les détails. Et, s'il est, comme le dit M. Renda, une dissociation, il ne faut pas sans doute entendre par là seulement que le fait oublié se dissocie d'avec les autres faits de l'esprit, mais aussi, ce qui est encore plus important peut-être, que ses propres éléments se séparent les uns des autres. En reconnaissant dans l'abstraction un résultat de l'oubli, M. Renda entrait dans cette voie. Il y aurait intérêt à s'y engager plus avant, on y rencontrerait au moins des hypothèses attirantes. Je considérerais volontiers l'oubli comme une décomposition, une analyse, une sorte de digestion psychique du fait oublié, une digestion qui nourrit plus ou moins l'esprit selon son aptitude à s'assimiler les nouveaux éléments. Un fait quelconque, au lieu de subsister sous sa forme concrète, se décompose en de nombreuses abstractions et c'est ce que nous appelons l'oubli, si les éléments du fait concret sont si bien gardés par les nouvelles combinaisons où ils entrent qu'ils ne peuvent plus ou ne peuvent que très difficilement s'unir entre eux pour refaire la synthèse concrète disparue. Par exemple je rencontre un ami et je cause un moment avec lui. Il se peut que le souvenir de cette rencontre disparaisse. Mais ses éléments se seront associés à différents ensembles d'idées, à des tendances existant déjà et les auront plus ou moins complétés ou modifiés. Quelques renseignements que mon ami m'aura donnés auront pu rester dans mon esprit, mes idées sur certains points de détail auront pu être modifiées par ses paroles, ma conception même du caractère de mon ami, de sa personnalité morale, intellectuelle ou physique, aura pu être, au moins imperceptiblement, affermie, enrichie ou modifiée, et ainsi de

1. *La formation des légendes*, p. 163.

suite. Un paysage que nous avons vu peut ne pas rester dans nos souvenirs comme un tout concret, mais nos impressions s'en sont enrichies, notre sens des couleurs s'y est exercé et quelque peu développé ou transformé, peut-être de nouvelles nuances ont-elles été perçues et, vaguement appréciées et classées, de nouvelles impressions d'air pur, de senteurs de campagne se déposent et continuent à vivre un peu dans les couches de nos souvenirs spéciaux. Nos images abstraites et nos idées abstraites aussi peuvent être ainsi augmentées d'éléments nouveaux. En sorte que, outre le retentissement un peu sourd que laisserait le fait concret et qui n'irait pas jusqu'à la reconstitution de ce fait sous forme d'image concrète vive semblable à la perception première, les éléments du fait continueraient à vivre, à agir, à transformer l'esprit en se transformant aussi eux-mêmes. L'oubli correspondrait à une sorte d'assimilation par analyse où l'objet assimilé perd sa forme, où ses éléments se séparent les uns des autres pour s'engager en de nouvelles synthèses. Cela se produit toujours dans un esprit bien organisé. Mais en certains cas les éléments associés peuvent s'unir de nouveau dans la forme où ils se sont présentés d'abord à l'esprit. Par exemple l'entrevue avec un ami que je supposais tout à l'heure, peut produire les effets que j'ai dits et cependant revenir encore à l'esprit, sous sa forme concrète, toujours un peu transformée. C'est le cas du souvenir. En d'autres cas, au contraire, les éléments du fait initial seraient assez séparés, les synthèses nouvelles les retiendraient assez fortement pour que la reconstitution de l'ensemble primordial ne fût plus possible, ou devînt extrêmement difficile et rare. Et c'est le cas de l'oubli. En un sens, on pourrait, de ce point de vue, dire que l'oubli est une sorte de cas spécial de la mémoire.

On voit en tout cas comment la psychologie de l'oubli se rapproche de la psychologie de l'analyse, de la synthèse, de l'association systématique et de l'inhibition au point de se confondre parfois avec elles. Tous les faits et toutes les opérations psychiques sont plus étroitement unis, plus mêlés, plus semblables même que ce qu'on a pu le croire, et que ce qu'on paraît l'admettre encore. Mais l'oubli et la mémoire sont des groupes de faits très peu distincts et assez artificiellement délimités, qui sont surtout créés par le besoin et pour la commodité de l'observateur. Il n'en est pas moins intéressant et utile d'en essayer l'étude et d'en analyser la nature et les conditions, à la condition de mettre à cet examen le plus de précision possible, et aussi le plus de largeur.

FR. PAULHAN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Varisco (**Bernardino**). — Les Problèmes suprêmes (*I massimi problemi*). Milan, 1910, in-8°, 331 p., prix : 5 fr.

« The book is completed and closed, dit l'auteur à la fin de son ouvrage, et, à tout prendre, c'est un livre difficile » (p. 239).

Cette remarque est tout à fait juste; mais ce qui est curieux et peut-être significatif, c'est que l'auteur en ait eu le sentiment très vif, et qu'il ait éprouvé comme un soulagement d'en avoir fini. Somme toute, c'est peu encourageant pour le lecteur, et les raisons que l'auteur donne pour se justifier de n'avoir pas réussi à présenter un travail moins pénible à lire, ne vont pas au fond de la question. Il semble que l'impression de difficulté que laisse un ouvrage soit causée par le rapport entre l'effort déployé par l'auteur et exigé du lecteur d'une part, et les résultats obtenus, d'autre part. Ici, l'effort est assez considérable, pendant que les résultats, du moins dans leur partie solide, sont peu nouveaux. De plus cet ouvrage nous conduit au seuil des « grands problèmes », mais la solution n'est pas donnée. Il apparait en définitive que les « grands problèmes » sont les suivants : « Le monde a-t-il une valeur intrinsèque? La nature tend-elle vers une fin? A cette fin, si elle existe, pouvons-nous collaborer en quelque manière et comment?... Le moi personnel survit-il au corps?... Y a-t-il ou n'y a-t-il pas au-dessus des choses ou dans les choses un principe de sagesse et de bonté qui les gouverne? etc... » (p. 1). Ces problèmes demeurent ici sans solution définie; l'ouvrage actuel en prépare seulement la solution.

La première question qu'il examine est celle-ci : ces problèmes sont-ils susceptibles de recevoir une solution? Kant, sur la foi des conclusions de sa Critique de la Connaissance, répond négativement, et cette thèse paraît à beaucoup s'imposer avec une sorte d'évidence : l'esprit humain ne peut franchir les limites de l'expérience, c'est-à-dire des phénomènes; la réalité véritable demeure pour lui inaccessible: elle est inconnaissable. L'auteur juge cette thèse absurde : de ce que toute connaissance est limitée aux faits positifs, dit-il, comment pourrions-nous donc conclure l'existence d'un Inconnaissable? « De cette prémisse que tout notre savoir est limité aux choses susceptibles d'être données dans l'expérience on ne peut tirer logiquement qu'une seule

conséquence : c'est que seules existent les choses susceptibles d'être données dans l'expérience; et que des choses non susceptibles d'être données dans l'expérience il n'en existe pas » (p. 14).

Du reste, la prétention de critiquer la raison par la raison est absurde; et à supposer que notre faculté de connaître ait des limites, elle ne pourrait les connaître.

D'où l'auteur tire cette conséquence que les problèmes suprêmes de la philosophie sont susceptibles de recevoir une solution, positive ou négative.

Toutefois, cette solution on ne devra pas la chercher dans la connaissance elle-même, mais dans une réflexion sur la connaissance; et non pas dans une *critique*, mais dans une *théorie de la connaissance*. « Réfléchir, non sur l'objet de la connaissance pour étendre la connaissance, mais sur la connaissance elle-même en tant que connaissance, afin de prendre une claire conscience de ce qu'elle implique, tel est le but.... Si on arrive à l'atteindre, on possédera du même coup la solution des problèmes suprêmes » (p. 20). Ainsi se trouve posé et défini le point de vue de l'auteur; pour achever de le préciser, il faut ajouter un nouveau trait : la philosophie, on vient de le voir, consiste dans une théorie de la connaissance. Mais sur le sens de ce mot : connaissance, il faut bien s'entendre. Le plus souvent, quand on parle de la connaissance, on la distingue, on l'oppose même à l'action. Cette opposition est fausse, car d'un côté, toute théorie est, en un sens, une action; et d'un autre côté, elle tend à la pratique. La pratique, à son tour, implique une connaissance, et fait corps avec elle. Théorie et pratique ne sont donc pas radicalement distinctes, mais se présentent toujours mêlées, incorporées l'une dans l'autre. Dès lors la philosophie, lorsqu'elle étudie la connaissance et cherche dans cette étude la solution des problèmes suprêmes, doit étudier la connaissance telle qu'elle est réellement, « dans toute son intégrité, non pas seulement en tant qu'elle est théorétique, mais aussi en tant qu'elle présente un caractère pratique. Et les mots « non seulement... mais encore » ne sont pas des expressions exactes. En fait, il s'agit d'une activité unique, qui remplit toujours, en fin de compte, une même fonction. En connaissant, l'homme réalise sa fin; en réalisant sa fin, il connaît. Comprendre l'unité de ces deux fonctions distinctes en apparence, tel est le problème » (p. 23). L'auteur fait ainsi une part aux préoccupations morales dans les recherches métaphysiques; et il ne laisse pas que d'aller assez loin dans cette voie : « Celui qui n'aborde pas la philosophie avec un cœur pur et une âme droite, dit-il, l'aborde en vain. Car la vérité suprême de la philosophie est une vérité essentiellement pratique. Et celui-là ne peut la connaître, qui ne l'aime pas sérieusement et de toutes ses forces » (p. 26).

J'ai, de propos délibéré, insisté sur ce début, parce qu'il est de nature à préciser la manière dont l'auteur aborde les problèmes qu'il traite, et le point de vue auquel il se place. Le but final de sa recherche

c'est, nous l'avons vu, de résoudre, s'il se peut, les problèmes suprêmes. Mais j'ai indiqué, d'autre part, que ces problèmes ne reçoivent pas, dans le présent ouvrage, une solution définitive; en fait, les questions qui y sont traitées sont : Sensation; — Souvenir, Sentiment, Action; — la Connaissance; — les Valeurs; — Réalité et Raison; — l'Être; et toutes ces questions sont traitées surtout, ainsi que nous verrons plus loin, du point de vue d'une *théorie de la Connaissance.* La raison en est que, pour l'auteur, la philosophie et la solution des problèmes suprêmes sont contenues dans la théorie de la Connaissance.

L'étude de la sensation, d'abord, nous révèle que les qualités sensibles ne sont pas de purs faits subjectifs, de simples états du sujet; elles sont réellement dans les choses mêmes; l'image de l'objet que je vois n'est pas différente de l'objet lui-même; l'objet est tel que je le vois; il n'y a pas hétérogénéité entre l'objet tel qu'il m'apparaît et l'objet tel qu'il est. On pourrait, en somme, appeler cette théorie : un *réalisme idéaliste.*

Passons maintenant de l'objet, que nous a fait connaître l'étude de la sensation, au sujet. — Tandis que la sensation nous transportait hors du sujet, les souvenirs, qui sont propres au sujet et s'évanouiraient avec lui, nous ramènent au sujet; mais, plus encore que les souvenirs, le plaisir et la douleur, les états affectifs, les sentiments nous font pénétrer au cœur même du sujet conscient. Néanmoins, il faut aller encore plus loin, car sans doute, même réduit aux états affectifs, le sujet existerait en lui-même parce que ces états se rattachent intimement à l'existence du sujet en tant que sujet, et le ramènent au sentiment de soi; toutefois un sujet qui n'aurait que des états affectifs, demeurerait encore sous la dépendance des faits extérieurs, dont ces états dépendent. Au contraire, en tant qu'il est capable d'action, le sujet possède vraiment, cette fois, une existence interne, et affirme son existence en lui-même et hors de lui-même. « Aussi doit-on dire que l'existence du sujet a ses racines dans sa spontanéité » (p. 73). Le sujet est donc principalement un centre d'activité consciente.

Mais l'homme est en outre aussi capable de *connaissance.* En quoi consiste donc la connaissance, et quel rôle jouera-t-elle dans la constitution du sujet conscient? — La conscience, d'un côté, la réalité de l'autre, contiennent de l'ordre, des rapports. Mais dans la pure et simple conscience, ces rapports et cet ordre demeurent implicites. Au contraire la connaissance consiste dans ce fait que ces rapports et cet ordre sont perçus et pensés explicitement. Et cela est vrai non seulement de la connaissance que nous prenons des objets externes, mais aussi de la connaissance que nous prenons de nous-mêmes. Or cette dernière connaissance transforme toute la vie intérieure du sujet; elle l'élève, notamment, au-dessus de la vie instinctive et animale, et lui permet d'organiser son existence en vue de telle ou telle

fin choisie par lui; bref, elle transforme le sujet en une *personne*, et lui confère une valeur plus grande en augmentant sa puissance d'expansion, en lui permettant de s'accroître et de se développer aussi harmonieusement que possible.

On est ainsi conduit à reconnaître comment et dans quelle mesure la connaissance a de la valeur : la Connaissance n'a de valeur qu'en tant qu'elle sert au développement du moi et qu'elle est susceptible d'accroître sa valeur; l'intérêt ne réside ni dans la connaissance considérée en elle-même, ni dans une conception purement théorétique du monde, mais dans des connaissances et des conceptions qui sont liées à la notion de la valeur du moi connaissant, de la personne.

C'est justement le cas pour certains problèmes concernant la nature du réel, puisque la *personne* vit dans le réel, et que son progrès, son action, se développent dans le réel. — Or la réflexion sur le réel et sur la connaissance que nous en avons, nous apprennent qu'il y a en lui à la fois une solidarité, une interdépendance entre tous les êtres de l'univers, et des existences réellement distinctes, des êtres individuels. La réalité présente donc à la fois du déterminisme et de la contingence sous la forme des spontanéités individuelles. Le déterminisme est le domaine du logique, et sert de base à la connaissance rigoureuse et à la déduction; à la contingence, se tient la possibilité des spontanéités individuelles, de l'action libre, de la finalité.

Nous arrivons donc à cette conclusion que le réel ne rend pas impossible l'existence et le déploiement des individualités et des personnes morales agissant en vue de fins librement choisies.

Toutefois la solution de cette question ne peut pas encore apparaître comme définitive. Pour que toute difficulté fût levée, il faudrait démontrer l'existence d'un Dieu personnel qui subordonnerait les lois de la causalité nécessaire à un ordre et à une finalité intentionnels, sans lesquels les personnes morales, enchaînées malgré tout à un déterminisme aveugle, ne peuvent être que précaires et transitoires.

Il reste donc, en définitive, à prouver l'existence d'un Dieu personnel. Cette démonstration ne peut être faite du point de vue purement théorétique; pour connaître la vérité suprême, il faut s'adresser à la conscience droite de l'homme vraiment vertueux; « il faut être « ex veritate »; il faut être pur de cœur, désirer seulement ce qui est désirable, considérer et sentir comme bien et comme valeur cela seul qui est en soi bien et valeur » (p. 233).

Tel est, me semble-t-il, dans ses traits essentiels, l'ouvrage de M. Varisco; en l'exposant, je me suis surtout efforcé de marquer ses articulations essentielles et la manière dont ses différentes parties s'enchaînent; mais je ne suis pas sûr d'y avoir pleinement réussi, parce qu'il y a sans cesse, dans ce travail, une égale tension toujours aussi intense, qu'il s'agisse des questions secondaires ou d'idées essentielles; cet effort pénible de rigueur uniforme a pour résultat de supprimer ce que l'on pourrait appeler l'effet de perspective, sans

lequel on n'est jamais absolument sûr d'avoir pleinement saisi une œuvre, je veux dire : de l'avoir comprise et interprétée en mettant chaque idée à son plan, en lui attribuant sa valeur relativement à l'ensemble.

PAUL FONTANA.

M. Julius Schultz. — DIE MASCHINENTHEORIE DES LEBENS. Gœttingue. Vandenhœck et Ruprecht, 1909. Vol. in-8, 258 p.

L'auteur commence par établir une distinction assez subtile entre la mission du savant et celle du philosophe. « Le premier, dit-il, part de cette prémisse générale que le monde est connaissable et la science possible. Les hypothèses ou, plutôt, les « protothèses » sont pour lui des questions, et les expériences et observations des réponses à ces questions; et il aboutit, selon les cas, à telles ou telles vérités dont chacune est de nature à régler aussi notre conduite pratique. Le philosophe, au contraire, cherche avant tout à se former une conception moniste du monde, conformément aux exigences de son esprit. Les résultats des sciences lui fournissent les questions; quant aux réponses, il les cherche en soumettant les constatations des savants à un travail d'élaboration, jusqu'à ce qu'il obtienne des explications générales qui ressemblent quelquefois aux *protothèses*, mais ne doivent pas être confondues avec elles. Ce sont *des théorèmes* ». En d'autres termes, le philosophe accepte comme vraies les découvertes faites par le savant et se demande ensuite de quelle façon elles doivent être pensées, si l'on veut les concilier avec les postulats de l'entendement. C'est pourquoi le savant ne tient compte que des hypothèses auxquelles l'expérience répond par un *oui* ou par un *non* décisif; tandis que pour le philosophe les théorèmes les plus précieux sont précisément ceux qui restent valables, quelle que soit la réponse de l'expérience.

Cette distinction est destinée à justifier par avance l'adhésion de M. Schultz à ce qu'il appelle l'*atomisme dynamique*. Ce n'est pas qu'il considère l'énergétisme comme faux ou insuffisant; il se déclare au contraire parfaitement d'accord avec ceux qui, comme Ostwald et son école, le considèrent comme l'hypothèse la plus féconde au point de vue des découvertes futures. Simple profane en science, il s'abstient même de discuter cette hypothèse. Mais, en tant que philosophe, il déclare que seul l'atomisme dynamique est de nature à satisfaire pleinement certains postulats de notre pensée.

Le philosophe doit s'en tenir à la « preuve physiologique de l'idéalisme » fournie par Locke et d'après laquelle toutes les qualités des choses comme telles sont d'origine subjective. Il n'en résulte certes pas que la réalité que nous percevons soit illusoire, mais nos connaissances du monde extérieur résultant de l'action réciproque de deux

facteurs — l'excitation et notre organisation psychophysique —, nous pouvons présumer que les phénomènes qui nous sont accessibles sont loin de représenter la réalité dernière, inconditionnée. Ceci nous importe d'ailleurs très peu, mais la conclusion qui s'impose est que nous n'avons pas le droit de transporter dans le monde des choses en soi les qualités et notions nées de la rencontre de l'excitation extérieure et de notre organisation psychophysique. Une matière dépourvue de qualités et mobile dans l'espace — telle est la conception qui doit servir de base à la philosophie, et si nous ne voulons pas creuser un abîme entre le monde inorganique et le monde organique, nous devons considérer la vie à son tour du point de vue de l'atomisme dynamique.

Mais ce n'est pas tout, car on ne saurait prendre trop de précautions contre les retours offensifs du vitalisme. A côté du monde physique existe le monde psychique. Comment doit-on concevoir les rapports entre l'un et l'autre? Action réciproque ou simple parallélisme? L'expérience n'exclut pas la première; mais le parallélisme satisfait mieux aux besoins de la pensée mécaniciste et moniste. C'est pourquoi l'auteur lui accorde la préférence. Le parallélisme permet en effet de concevoir les phénomènes matériels comme se succédant dans l'espace, sans jamais subir l'influence de facteurs psychiques quelconques.

Voilà le vitalisme désarmé, dépourvu de tout moyen de défense théorique. Il s'agit maintenant de le réfuter en se plaçant sur son propre terrain, de prendre résolument l'offensive, de réduire à l'absurde les différentes hypothèses vitalistes qui ont été proposées et de montrer, à propos de chacune d'elles, la supériorité de l'explication purement mécaniciste des phénomènes vitaux. Il est juste de reconnaître que l'auteur n'a pas toujours tort dans sa critique, puisque les vitalistes prêtent facilement le flanc aux attaques, dès qu'ils se proposent de préciser leurs conceptions vitalistes. Dans l'état actuel de nos connaissances, la chose est encore malheureusement impossible ou tout au moins prématurée. Le vitalisme ne pourrait que gagner, s'il se contentait d'être une simple conception d'attente et de se dresser, jusqu'à nouvel ordre, comme une protestation vague et générale contre le mécanicisme. Nous venons de voir à quelles précautions celui-ci est obligé d'avoir recours, toutes les garanties dont il croit devoir s'entourer avant de se décider à entreprendre son attaque. Il choisit d'avance dans l'arsenal des hypothèses celles qui militent le plus en faveur de sa thèse. Choix le plus souvent arbitraire, puisqu'on accepte comme allant de soi ce qu'il s'agit précisément de prouver. Mais la chose s'aggrave, lorsque le mécanicisme, voulant être précis lui aussi, descend à son tour dans le détail des atomes, des forces et de leurs combinaisons, pour en déduire les phénomènes de la vie, sans jamais faire intervenir la moindre cause finale, la moindre action psychique. Il est obligé de recourir à des

artifices architectoniques qui ressemblent assez à ceux des vieilles églises gothiques où plusieurs systèmes de contre-forts étaient nécessaires pour étayer l'édifice principal et se soutenir les uns les autres. Il en résulte une construction artificielle et arbitraire qu'on croit pouvoir animer en multipliant et en compliquant à l'infini les combinaisons des atomes et des forces. Et c'est au nom du monisme qu'on s'impose tout ce travail! Serait-il donc vraiment la seule manière de voir conforme aux besoins et aux lois de notre pensée?

Quoiqu'il en soit, si le vitalisme n'est pas prouvé, le mécanicisme ne l'est pas davantage. La question reste, et restera pendant longtemps encore, entière. Pendant longtemps encore, les vitalistes auront raison d'affirmer que les phénomènes de la vie ne sont pas entièrement réductibles aux lois de la mécanique, de la physique et de la chimie, et tant qu'ils n'iront pas au delà de cette affirmation, leur attitude restera irréprochable et à l'abri de toute critique.

Dr S. JANKELEVITCH.

II. — Philosophie scientifique.

Jacques Duclaux. — LA CHIMIE DE LA MATIÈRE VIVANTE. 1 vol. in-16 de la *Nouvelle Collection scientifique.* Paris Félix Alcan.

Voilà d'excellente vulgarisation. En lisant « La chimie de la matière vivante », j'ai eu presque constamment l'illusion d'une conversation avec mon regretté maître Émile Duclaux. Il est prodigieux qu'un fils arrive à faire sienne, aussi complètement, la *manière* de son père. J'adresse là à M. Jacques Duclaux un éloge qui n'est pas banal, car je ne sache pas, dans toute la génération à laquelle succède la nôtre, un seul professeur qui ait été comparable à Émile Duclaux pour la netteté incisive et l'irrésistible bonne humeur dans l'exposé des questions les plus ardues. Avec lui il fallait faire vraiment exprès pour ne pas comprendre. Quand il voyait qu'on hésitait à le suivre, il trouvait immédiatement une comparaison vivante, quelquefois volontairement triviale, toujours juste; et l'obstacle était franchi! En dévorant le livre du fils, je croyais vraiment entendre la bonne voix grondeuse du père; car il m'a beaucoup grondé, jamais approuvé, mon excellent maître de l'Institut Pasteur; et, malgré cela, peut-être à cause de cela, il n'y a pas d'homme que j'aie plus profondément aimé. Je crois bien que le fils continuera, à mon égard, la tradition familiale, mais cela ne m'empêchera pas de reconnaître ses mérites et d'affirmer que son premier livre promet beaucoup.

Je n'ai pas l'intention de résumer cet ouvrage; ceux qui auraient pris connaissance de mon résumé croiraient connaître suffisamment le livre; or il faut le lire, et le lire en entier. Je ne veux pas non plus discuter avec l'auteur les points sur lesquels je ne suis pas d'accord

avec lui; il y en a beaucoup; mais il y en a beaucoup aussi que j'approuve entièrement; mon opinion personnelle n'a d'ailleurs aucune importance en l'espèce; j'aurai obtenu le résultat que je cherche, si je donne aux philosophes le désir de lire l'ouvrage d'un savant qui n'aime pas les philosophes. Je commence par citer au hasard quelques unes de ses comparaisons.

Voici par exemple le passage où il discute (p. 50) l'opinion que plusieurs savants ont reprise, après Pasteur, de la nécessité d'une intervention vitale pour la fabrication d'un isomère *droit* à l'exclusion de son isomère *gauche* :

« L'idée de Pasteur est *presque* vraie parce qu'il nous est impossible d'obtenir, avec nos seules ressources, un produit actif séparé de son isomère... Le pouvoir rotatoire est lié, suivant les doctrines stéréochimiques, à un fait très simple. Si certains éléments de symétrie existent dans la molécule, celle-ci n'a pas le pouvoir rotatoire : le composé est inactif. Il est actif dans le cas contraire. Prenons une image : la tête d'un homme qui a les éléments de symétrie convenables n'a pas le pouvoir rotatoire : elle l'acquiert si cet homme est borgne parce que la symétrie est détruite.... à la fin d'une guerre, on peut compter que, sur l'ensemble des troupes, on trouvera à peu près autant d'estropiés gauches que d'estropiés droits. Seulement ici nous avons affaire à de très grosses molécules (les soldats), que nous pouvons placer individuellement; il serait facile d'obtenir que tout le monde fût blessé à droite, car il suffirait de se présenter toujours à l'ennemi par le flanc droit. En faisant ceci, on introduirait une dissymétrie, puisque le flanc droit et le flanc gauche n'occuperaient plus des situations comparables. De même, en chimie, il faudrait, pour que nous puissions reproduire absolument l'œuvre de la nature, faire intervenir une dissymétrie. Notre imitation est imparfaite parce que nous ne connaissons pas beaucoup de forces dissymétriques susceptibles d'agir, et parce que nous les manions mal. »

Le meilleur chapitre du livre, je dirais volontiers le chapitre le plus amusant, car le livre est réellement amusant, est, à mon avis, le chapitre x, intitulé : « Les infiniments petits chimiques ». Je ne suis pas suspect en choisissant ce chapitre, car l'auteur y défend précisément une opinion que je ne partage pas; mais il la défend avec un réel talent, et il entraînera facilement la conviction des lecteurs non prévenus. Cette partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude des substances qui agissent d'une manière très notable sur la vie, quoiqu'étant employées en quantité extrêmement réduite, dans des proportions quelquefois inférieures au millionième du poids de l'être vivant sur lequel on les fait agir. Cette disproportion entre le poids du réactif et l'effet obtenu a fait penser à beaucoup de gens — dont je suis, — que l'activité prodigieuse de ces agents particuliers est plutôt du ressort de la physique que de celui de la chimie :

« Les chimistes, écrit M. J. Duclaux (p. 209), sont tellement

habitués à voir les composés réagir les uns sur les autres en proportions comparables, presque à poids égaux, qu'il leur semble toujours impossible qu'un phénomène dans lequel ces proportions n'existent plus soit un phénomène chimique ordinaire. Pour expliquer l'action de très faibles doses de certaines substances, ils se sont assez généralement détournés des explications purement chimiques; les théories les plus diverses et les plus nuageuses ont été émises, et il faudrait, pour les discuter, un gros volume qui finalement n'aboutirait à aucune conclusion, car ces théories sont en général si bien arrangées qu'elles ne laissent aucune prise à la critique. Nous allons voir qu'elles sont, de plus, inutiles, et qu'il n'y a pour le moment aucune raison de ne pas s'en tenir à *la plus simple* d'entre elles, qui consiste à voir, dans ces empoisonnements, des phénomènes chimiques ordinaires. » Je ne crois pas que cette explication soit « la plus simple », mais je ne puis m'empêcher d'admirer la logique avec laquelle M. J. Duclaux montre qu'elle est acceptable :

« Un cheval de 500 kilos est sûrement tué par six millig. de toxine tétanique, soit un quatre-vingt millionième de son poids. Mais est-ce, bien le poids total de l'animal qu'il faut considérer? Il n'est pas nécessaire, pour qu'il meure, que l'activité de toutes ses cellules soit détruite, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'une pendule soit entièrement fracassée pour qu'elle s'arrête. Il suffit qu'un organe important ne puisse plus fonctionner, et le poids de cet organe peut être une fraction très petite du poids total. » (op. cit. p. 212).

On conçoit, par exemple, qu'une toxine tue un homme en suspendant le fonctionnement de quelques éléments des centres nerveux, notamment dans le nœud vital du bulbe, où une piqûre d'épingle peut produire une mort foudroyante. Il faut seulement se demander s'il est légitime de supposer que ces éléments nerveux particulièrement importants pour la continuation de la vie, sont capables de fixer en eux-mêmes toute la substance vénéneuse introduite dans l'organisme; or, (p. 221) :

« Une très jolie expérience consiste à faire flotter un écheveau de soie blanche dans une solution d'éosine (encre rouge) tellement étendue que sa couleur n'est presque plus perceptible (un millionième) : pourvu qu'il y en ait un volume suffisant, en quelques heures la soie se teint de rose, ayant absorbé l'éosine, même dans cette solution extrêment étendue. »

« Il nous reste à savoir (p. 223) si ce poison se fixera réellement sur certaines cellules de préférence à d'autres... Or (p. 224) les micrographes savent obtenir des préparations colorées de microbes et de cellules, dans lesquelles plusieurs couleurs (quelquefois trois) existent à la fois, les unes fixées sur certains éléments de la préparation, les autres sur d'autres. Le fait qu'on peut voir à côté l'un de l'autre un microbe rouge et une cellule bleue est une preuve certaine des propriétés sélectives des cellules et des teintures.... Il n'en est donc pas

impossible (p. 225) qu'une trace de poison, introduite dans l'organisme et entraînée par le sang, passe sans s'arrêter devant tous les organes sauf un seul, et vienne peu à peu se condenser dans celui-ci et s'y combiner avec les substances qu'il contient normalement, en amenant ainsi une profonde perturbation des fonctions dévolues à cet organe. »

Le raisonnement devient encore plus saisissant si, au lieu d'envisager l'action directe des poisons sur certains éléments cellulaires, on fait intervenir l'action de ces poisons sur les diastases produites par l'organisme :

« Pour exercer leurs fonctions (p. 217) les êtres vivants n'ont besoin de sécréter qu'une quantité de diastases très petite par rapport à leur poids... Il est tout naturel alors (p. 218) que les organismes vivants soient aussi fragiles. Si l'une des fonctions essentielles du corps humain est déléguée à un décigramme d'une substance particulière, un autre décigramme d'une autre substance capable de se combiner à la première suffira à amener une perturbation profonde de tout l'organisme et peut-être la mort, de même que, dans le système monarchique, il suffit, pour qu'un pays de 40 millions de corps aille au diable, que le premier en rang de ce corps soit travaillé par la dyspepsie; ou que, dans tout autre système, il suffit qu'un citoyen influent et placé près des interrupteurs ait envie de s'amuser, pour que la moitié de Paris soit plongée dans l'obscurité. Les atomes qui se sont rassemblés pour former un organisme vivant souffrent des mêmes maux que les hommes groupés en villes et en États, et l'ensemble en est d'autant plus fragile qu'il y a plus de fonctions essentiellement distinctes, dont chacune a dû être confiée à un plus petit nombre d'entre eux. »

Je ne saurais trop louer M. J. Duclaux de la clarté avec laquelle il est capable d'exposer une théorie, même quand il ne l'admet pas; cela indique une souplesse d'esprit fort rare. C'est ainsi que, dans le premier appendice de son ouvrage, conformément au désir d'explication purement chimique dont les citations précédentes ont donné un exemple, il fait le procès de la *diastase propriété*, en résumant avec une précision digne d'éloges la théorie qu'il combat. Je professe une grande tendresse pour cette théorie qui s'est imposée à moi au cours de mes déductions biologiques avant qu'aucun physiologiste l'ait proposée au public, et je suis charmé de la manière dont l'auteur l'a présentée; mais je m'insurge contre la conclusion de son chapitre : « Vouloir qu'une oxydase soit une propriété pure (p. 264), ce serait lui accorder une âme : et un esprit positif n'admettra pas volontiers que l'*âme des choses* soit plus qu'une poétique absurdité ». Quand je dis qu'un corps chaud transporte sa chaleur avec lui, je n'accorde pas une âme à la chaleur, pas plus que je n'accorde une âme au diapason vibrant qui transporte avec lui sa propriété sonore. A propos de ce mot *âme*, je me permettrai de reprocher à M. J. Duclaux

de l'avoir conservé pour les êtres vivants dans son chapitre XI. Il l'a fait avec beaucoup de précautions, et le lecteur attentif comprendra très bien ce qu'il a voulu dire; mais je considère néanmoins qu'il y a là un véritable danger :

« Ce sera, en dernière analyse (écrit-il p. 226), à la chimie et à la physicochimie qu'il faudra demander ce qu'elles nous apprennent de la vie et de la mort. Dès à présent la question peut leur être posée, et la chimie y répond immédiatement qu'elle n'est en mesure de définir aucun de ces deux mots. Elle est impuissante à établir une différence essentielle entre un corps animé et son cadavre, et seule la supposition d'une âme immatérielle, *sur la nature de laquelle elle aura à s'expliquer*, peut la sauver d'établir entre eux une identité complète. »

Dans le reste du chapitre, l'auteur s'explique en effet sur la nature de cette âme immatérielle, et il le fait, par moments, d'une manière tout à fait satisfaisante; mais néanmoins, je crois qu'il aurait agi plus sagement, en ne conservant pas ce mot auquel les anciennes philosophies donnaient un sens tout différent. Ce chapitre XI, la vie et la mort, est d'ailleurs, à mon avis, le plus discutable de l'ouvrage, et ici encore, je ne suis pas suspect en donnant cet avis, car je rencontre précisément, dans ce chapitre, plusieurs des idées qui me sont chères, comme celle des trois échelles d'activité (pp. 223 sq.); je me demande même si, avec quelque bonne volonté, l'on ne pourrait pas y trouver (p. 232), l'équivalent de l'assimilation fonctionnelle; mais ce serait trop beau pour moi, et je n'ose pas me prononcer catégoriquement. En revanche, je crois que, pour n'avoir pas séparé la vie élémentaire de la vie complexe des organismes supérieurs, l'auteur a fait dans ce chapitre quelques comparaisons moins heureuses que les autres; il ne faut d'ailleurs pas s'en étonner, car ici le chimiste est sorti du domaine familier de la chimie. Il considère par exemple que : « La levure étant un être vivant, le chimiste doit admettre que le suc de levure (des expériences de Buchner) en est un aussi, puisqu'il conçoit ces êtres comme un ensemble de fonctions, et que, de toutes les fonctions du premier, la seule qui manque au second est la faculté de reproduction qui n'est aucunement nécessaire à la vie »... (p. 228). L'auteur oublie la fonction morphogène, que la purée de levure ne possède pas, et sans laquelle la reproduction ne peut se manifester au sens propre du mot; or la fonction morphogène est inséparable de la définition de la vie...

Je ne veux pas insister sur ces petites critiques de détail d'un livre excellent; je me ferais traiter de philosophe, car : « seuls les philosophes ont sur ces problèmes des lumières que les savants ne leur envient pas » (p. 81). Cette simple phrase, je ne puis m'empêcher de l'entendre de la voix même de mon regretté maître Émile Duclaux. Quand j'allai lui porter, il y a quinze ans, ma *Théorie de la vie*, il me dit avec sa franchise ordinaire : « Mais, mon pauvre ami, il faut avoir trente

ans de laboratoire derrière soi pour oser écrire un livre comme celui-là. » Je n'ai pas écouté cette sage parole, et je me suis enfoncé de plus en plus dans mon essai de synthèse des choses biologiques; j'ai essayé de raconter aussi correctement que possible les faits d'observation courante; M. Jacques Duclaux m'empêche aujourd'hui de le regretter, car il est bien plus décourageant encore que son vénéré père. Il dit bien, dans son avant-propos, que l'on peut espérer savoir quelque chose de la vie, par les méthodes chimiques, dans vingt ou cinquante ans; mais en lisant son livre attentivement, on voit que trois siècles suffiraient tout juste; et pour ceux qui ont le désir de se faire une idée d'ensemble des choses de la vie, il serait bien pénible d'attendre si longtemps.

FÉLIX LE DANTEC.

III. — Théorie de la connaissance.

Dr. Hermann Lüdemann. — DAS ERKENNEN UND DIE WERTURTEILE. 1 vol. in-8°, VII-231 pp. Leipzig, Heinsius, 1910.

L'essai de M. Lüdemann sur *la connaissance et les jugements de valeur* se rattache à d'autres essais antérieurement publiés par lui et qui se rapportaient à la théorie de la connaissance. — Le problème que l'auteur se pose est relatif tout ensemble et à certaines tendances positivistes de la *philosophie* actuelle et à certaines tendances pseudocritiques de la *théologie* contemporaine. Est-il légitime d'assigner à la *philosophie* un double rôle, la considérant d'une part comme simple théorie de la connaissance, lui attribuant d'autre part (à titre de science particulière) la connaissance des *valeurs*, rejetant dans l'un et l'autre cas la possibilité de la métaphysique? Est-il légitime d'assigner pour rôle à la *théologie* une simple systématisation du dogmatisme religieux naïf, une simple affirmation métaphysique des valeurs à titre d'existences? M. Lüdemann se propose de rechercher si cette théorie de la connaissance fondée sur des *jugements de valeur* est solide, si la théologie envisagée comme *science* n'a pas le devoir d'*expliquer* les affirmations religieuses d'un point de vue critique, si enfin la *théologie* actuelle ne commettrait pas la faute inverse de celle que Schleiermacher reprochait à la *religion* de son temps, si elle ne procéderait pas à une « religionisation » (Religionisierung) individualiste de son propre domaine scientifique. Il partage son étude en deux parties : l'une *positive*, dans laquelle il examine le rapport des *jugements de valeur*, soit à la *connaissance des valeurs* elles-mêmes, soit à la *connaissance de l'être*; la seconde *critique*, dans laquelle il examine, au sujet de ce double rapport, et les thèses soutenues par les *philosophes* et les thèses soutenues par les *théologiens*. Pour conduire cette enquête, il distingue entre les valeurs qui expriment

seulement un *besoin* (Bedürfnis-Wert) et les valeurs qui constituent des *normes* (Norm-Wert). Les conclusions auxquelles il aboutit sont anti-relativistes, contraires au positivisme anti-métaphysique des philosophes et surtout à la déduction de l'être que les théologiens prétendent opérer en partant des valeurs. Sans doute il accorde que les *sciences de la nature* (Naturwissenschaften) doivent pratiquer le principe de la *libération de toutes valeurs* (Wertfreiheit), donc considérer toutes les valeurs comme exprimant de simples *besoins*, mettre tous ces besoins sur le même plan, se borner, pour les unifier, à les envisager tous comme les formes d'un besoin *biologique* fondamental, professer dès lors un pur *relativisme*. Mais ces sciences elles-mêmes supposent précisément, à titre de postulat, la vérité de cette *norme* fondamentale qui est le principe de la *libération*; et elles supposent nécessairement la vérité des *normes logiques*, les lois de la pensée. Il y a donc et des *normes* et des *sciences de normes* (Normwissenschaften) autonomes; l'affirmation des *valeurs qui expriment les normes* est une *conséquence* de l'admission préalable et évidente des *normes* elles-mêmes; l'affirmation des *valeurs qui expriment* des *besoins* est conditionnée par celle des valeurs qui expriment des *normes*; l'affirmation de l'*être* est une condition de celle des *valeurs*, et non inversement.

J. SEGOND.

IV. — Morale.

J. Charmont. — LA RENAISSANCE DU DROIT NATUREL. 1 vol. in-8°, 218 p. Coulet, Montpellier, 1910.

On pourrait donner pour épigraphe à ce livre une pensée de Pascal : la force sans le droit est odieuse, le droit sans la force est impuissant; il ne faut donc pas séparer le droit et la force, mais faire que le droit soit fort ou que la force soit juste. En d'autres termes, plus abstraits, le droit naturel est un « concept », la loi positive une « intuition » sensible ou fait d'expérience, et « les concepts sans intuitions sont vides, les intuitions sans les concepts sont aveugles. » (Kant.)

Le droit naturel, rationnel, *à priori*, est conçu comme distinct de la loi positive, antérieur et supérieur à elle, et posé comme le fondement de cette loi. Mais ou bien il est une notion vague et vide, un idéal pur, insaisissable, une entité métaphysique ou mystique; ou bien il a un sens clair, précis, et alors il exprime les besoins, les aspirations et les vœux d'une société donnée, à une époque donnée; autrement dit, il est lui-même un fait, il ne peut être une norme. — C'est précisément ce que soutient et prétend établir l'École historique (Savigny, Hegel, Ihering) : le droit est, comme le langage, le produit d'une activité collective spontanée, une conquête progressive de l'instinct social, une victoire remportée peu à peu sur l'égoïsme et la violence. Cepen-

dant il n'est pas fatal; il a son principe dans la nature humaine; la raison a contribué à le fonder. Mais il n'a pas de valeur en soi; il ne représente qu'une condition avantageuse de la vie sociale. — L'École utilitaire anglaise paraît ruiner le droit autrement, en le ramenant à l'intérêt. Mais elle ne laisse pas d'avoir un « idéalisme » inconscient : elle soumet l'intérêt à une règle, elle substitue l'intérêt social à l'intérêt individuel (Bentham); elle juge le plaisir lui-même, lui demande compte de sa *valeur* ou *qualité* (Stuart Mill); elle est animée d'un « sentiment de justice abstraite » (Spencer). Toutefois cet idéalisme involontaire est insuffisant; ce n'est pas en vain qu'on confond théoriquement l'intérêt et le droit; on en vient aussi et par là même à ne plus les distinguer en fait. « Tous les peuples ont pratiqué l'injustice, la violence, l'oppression des faibles; mais, le cas échéant, l'Angleterre a commis ces injustices avec sérénité. » C'est que « ses passions, ses intérêts se confondaient avec son sentiment du droit. » — L'École sociologique se rapproche de l'École historique; elle suit la même méthode et tend aux mêmes conclusions; elle admet avec Comte que l'homme a des devoirs, non des droits, avec Spencer que l'intérêt social prime l'intérêt individuel (élimination des faibles).

Ainsi de toutes parts se poursuit la ruine du droit. Mais cette ruine serait un désastre. On s'en alarme (Beudant), on voudrait la conjurer (Bureau). Est-ce à tort? Oui, car cette ruine n'est qu'apparente. On ne peut se passer du droit. On ne le détruit qu'en le remplaçant. En fait, on le rajeunit, on le transforme, on lui cherche des équivalents, comme la solidarité, la dette sociale, le quasi-contrat; on prétend ainsi dépasser la justice, la charité, donner à la morale une base scientifique; on ne remarque pas qu'on s'inspire du droit pour corriger les effets de la solidarité elle-même et qu'en invoquant le nom nouveau de solidarité, on ne fait qu'élargir l'ancien droit. — Le pragmatisme, qui prend l'utile pour critérium du vrai, est moins satisfaisant encore que le solidarisme, plus arbitraire, plus fuyant. Il ne peut rien détruire, car il ne réussit pas à se fonder. — La vérité est que le droit naturel n'est pas absolu; il évolue, il est susceptible de progrès, il ne peut avoir qu' « un contenu variable ». Il n'est pas un principe à jamais fixé dont il n'y ait qu'à déduire les conséquences. L'interpréter, c'est suppléer à ses lacunes par la coutume, la tradition, l'autorité, « la libre recherche scientifique », c'est tirer de l'examen approfondi des faits la *lex ferenda*, en raisonnant par analogie avec les lois existantes, c'est user de la raison, source première du droit (Gény). On n'évite pas cet appel à la raison, même quand on prétend s'en tenir à un « droit objectif » (Duguit); on le sous-entend alors, on le déguise. Enfin on ne saurait nier les conflits de la loi et de la conscience individuelle ni refuser de reconnaître les droits de la conscience, c'est-à-dire le droit naturel.

La critique montre donc que l'idée de droit naturel est au fond des systèmes qui prétendent s'en passer. M. Charmont ne justifie pas

cette idée, il la constate, ou plutôt il la justifie en la constatant. Il serait d'un esprit timoré de repousser une telle idée sous prétexte de rigueur scientifique; toute science a ses postulats. Rétablir cette idée, ce n'est d'ailleurs point renouveler les erreurs commises en son nom. Thèse intéressante, qui vaut d'être signalée et apporte des arguments contre la conception fort discutable de la morale qui tend à prévaloir aujourd'hui.

L. Dugas.

John Dewey and James H. Tufts. — Ethics. 1 vol. in-16, XIII-618 pp. New-York, Henry Holt, 1908.

M. John Dewey est professeur de philosophie à Columbia University; M. Tufts à l'Université de Chicago. Leur commune pratique de l'enseignement leur a inspiré le plan général du *Manuel* de Morale, qu'ils publient de concert dans l'*American Science series*, où figure le *Textbook* de M. William James. — Ils se sont proposés surtout de rendre sensible aux étudiants le caractère *vital* des questions éthiques. A cette fin, ils ont consacré la première partie de leur ouvrage à une *histoire des notions morales*, trouvant à ce procédé d'exposition l'avantage d'éveiller le sens du réel à l'égard des modes d'action passés en habitude et de fournir ainsi à la discussion et à l'analyse une matière concrète. Dans la deuxième partie, ils ont soumis à la critique les *théories morales*; mais ils ont pu éviter, grâce précisément à l'exposition historique initiale, le double danger qui menace une méthode de ce genre : dogmatisme d'une part, sentiment de l'irréel et de la pure théorie inapplicable d'autre part. Les théories morales apparaissent comme des « instruments intellectuels » forgés en vue de situations sociales déterminées; ainsi se développe chez l'étudiant la confiance dans les idées et dans le pouvoir d'en faire usage; ainsi encore l'on échappe au péril d'accepter ou de rejeter en bloc des théories telles que l'hédonisme ou le rationalisme, on voit en elles des méthodes plus ou moins adéquates qui permettent de soumettre à un traitement scientifique les problèmes de la conduite. La troisième partie, consacrée aux *problèmes économiques et sociaux* non encore résolus de l'époque actuelle, a cet avantage de rendre la science plus *vivante*, en ne la bornant pas à une étude académique des problèmes déjà résolus; de plus, l'application plus consciente des méthodes d'analyse et d'expérimentation aux problèmes pratiques de ce genre est un besoin de notre époque, à l'encontre des affirmations *a priori* de l'individualisme et du socialisme. — Si l'ouvrage, dans son ensemble, peut être considéré, grâce aux suggestions mutuelles des deux auteurs, comme leur œuvre commune, M. Tufts a écrit plus spécialement la première partie et les chapitres de la troisième relatifs à l'ordre économique et à la famille, M. Dewey la deuxième partie et les

chapitres de la troisième relatifs à l'organisation sociale et politique.

Les auteurs définissent provisoirement la morale comme science des jugements portés sur la conduite, en tant que celle-ci est regardée comme bonne ou mauvaise. Ils notent que la conduite offre deux aspects : l'un *interne*, celui de l'intention (purpose), qui relève des méthodes psychologiques; l'autre *externe*, celui des relations avec la nature et la société, qui relève des méthodes biologiques et sociales. Mais ils remarquent que le problème *spécifique* de la morale est celui du *rapport* mutuel entre ces deux aspects; et ils montrent l'importance d'une étude *génétique* pour établir ce rapport. — Quant au *critérium* de ce qui est proprement *moral*, on peut le chercher, soit dans une détermination de la *matière* des actes (le *what*), soit dans une détermination de leur *forme* (le *how*), ces deux aspects étant toujours enveloppés l'un et l'autre dans nos jugements moraux. Au premier point de vue, on s'attache à la prédominance du moi supérieur et de la vie spirituelle, ainsi qu'aux modes d'action envers autrui. Au second point de vue, tantôt on s'attache à la considération de la *loi* et du *devoir*, donc du *contrôle* exercé (*right*), tantôt à l'*évaluation* elle-même et au choix d'un *idéal* (*good*). — On étudiera la moralité comme un *développement*, conformément à la détermination psychologique des trois stades de l'activité : stade de l'habitude préliminaire, stade de l'attention consciente, stade de l'habitude consciemment formée, le premier de ces stades étant regardé comme encore *amoral*, et le troisième comme fournissant le motif d'un *nouveau* choix conscient et d'une évaluation *nouvelle*. C'est donc au *deuxième* stade, celui de la moralité en voie de formation (morality in making) que l'on s'attachera surtout; et l'étude de ce processus montrera l'homme en voie de devenir plus *rationnel*, plus *social*, enfin plus *moral* (par le fait que la rationalité et la socialité mêmes qui apparaissent dans l'acte sont désormais tenues par lui pour objet propre d'évaluation et pour étalon de la conduite).

Retraçant l'histoire des *origines et du développement de la moralité* (1re partie), M. Tufts reconstitue d'abord la vie des groupes primitifs, pour lesquels la moralité n'est pas encore distincte des aspects politique et religieux, des relations de parenté et des rapports de sympathie; il montre ensuite à l'œuvre les facteurs de rationalisation et de socialisation dans la société primitive (travail, métiers; guerre, coopération, art; vie familiale); il étudie la *moralité de groupe*, sous la forme des coutumes et des mœurs, en insistant sur la valeur et sur les défauts de cette moralité de la coutume, où la conduite se règle sans effort sur un étalon *social*; il analyse le passage de la coutume à la conscience, de la moralité de groupe à la moralité personnelle, en indiquant les facteurs sociaux de cette transformation (forces économiques, progrès des sciences et des arts, forces militaires et religieuses), ainsi que les facteurs psychologiques (instinct sexuel, appropriation privée, lutte pour la domination et la liberté, désir de

l'estime sociale). Cette *reconstruction positive* de l'individu et de la société se trouve éclaircie par l'histoire du développement moral des Hébreux et des Grecs (ceux-là influencés *surtout* par des forces religieuses et émotionnelles, ceux-ci par des forces politiques et économiques et des motifs rationnels); les conceptions morales atteintes sont : d'une part (morale hébraïque), celles de la responsabilité personnelle, de la pureté des motifs, de la « vie » envisagée comme idéal, finalement de la justice pacifique et de l'amour interprétés en un sens *universaliste*; d'autre part (morale grecque), celles de la mesure et de la justice envisagée sous l'aspect rationnel de l'ordre et de l'harmonie, du contraste entre l'idéal et l'actuel, de l'idéal regardé comme la véritable réalité, finalement du moi envisagé comme rationnel et universel. L'histoire de la période *moderne* comprend celle des idéals médiévaux, de l'individualisme en ses origines et dans les progrès de la liberté et de la démocratie, de l'influence exercée sur l'individualisme croissant par les facteurs économiques et intellectuels. — Un dernier chapitre montre la transition continue qui achemine de la moralité de la coutume à celle de la réflexion, oppose le caractère *statique* de la première au caractère *progressif* de la seconde, marque le contraste entre les fins et les critères individuels et sociaux de l'une et de l'autre, explique leurs effets respectifs sur le caractère individuel.

Dans la deuxième partie, M. Dewey, après avoir défini la *situation morale* (par une incompatibilité entre les valeurs en jeu qui nécessite un choix) et posé les problèmes de la théorie morale (problèmes de la nature du bien, de la connaissance et de la reconnaissance du bien, du rôle moral de la personalité), classe les types de théories morales (en tenant compte de la distinction entre l'*attitude* morale — how — et les *conséquences* ou le *contenu* de l'action — what — et en insistant sur l'inséparabilité des deux aspects et sur la tendance de chaque genre de théories à se transformer en théorie du genre opposé). Il étudie ensuite : *la conduite et le caractère*; les rapports entre le *bonheur*, la *conduite*, et les *fins sociales*; la *place de la raison*, *du devoir et du moi dans la vie morale*; enfin les *vertus*.

La troisième partie, consacrée au *monde de l'action*, analyse d'abord l'*organisation sociale* dans ses rapports avec l'*individu*, puis la *société civile* et l'*état politique*. Elle s'attache ensuite à la *morale de la vie économique* (en insistant sur la subordination nécessaire de la propriété et de la richesse à la personnalité, et sur les problèmes économiques non encore résolus, comme celui du libre contrat et celui de la production sociale ou de la juste répartition des richesses). Elle étudie enfin la *famille* (en insistant de nouveau ici sur les problèmes pendants, comme le problème économique de la dépendance ou de l'indépendance des femmes, ou les problèmes politiques de l'autorité dans la famille et du divorce).

J. SEGOND.

Dr. E. Dürr. — GRUNDZÜGE DER ETHIK. 1 vol. in-16, XXVI-383 pp. Heidelberg, Winter, 1909.

L'ouvrage de M. Dürr, professeur à l'Université de Berne, constitue le premier volume d'une série de *monographies psychologiques* (Psychologie in Einzeldarstellungen) publiées sous la direction de M. Meumann et dont feu Ebbinghaus avait formé le dessein. — C'est dire que l'auteur, dans cette recherche des *fondements de l'éthique*, s'est placé surtout au point de vue de la psychologie, et qu'il a scrupuleusement distingué le traitement *psychologique* de la morale de la *théorie des valeurs* éthiques. Il s'est donc préoccupé principalement d'expliquer la genèse et les tranformations de l'*évaluation morale*, dont il a cru trouver les racines dans la vie émotionnelle, et en fin de compte dans l'expérience du bien et du mal sensibles. Mais, admettant une réaction possible des *jugements* moraux sur l'évaluation, donc une complication intellectuelle de la conscience, il peut prendre à l'égard de l' « Ethique de la raison » une attitude positive. On ne saurait non plus le classer inconditionnellement au nombre des « utilitaires », puisqu'il admet une sorte d'« autonomie » de l'évaluation indépendante des conséquences, bien que, nullement « rigoriste » au sens kantien, il soit tout disposé à regarder comme vaine une « vie morale » qui irait à l'encontre des intérêts (Wohlfahrt) de l'individu ou de l'espèce. Le point de vue de l'ouvrage est strictement *scientifique*; l'auteur se efuse à confondre la *science* de la morale avec la *vie* morale, et il considère comme seule valable moralement l'attitude du savant qui se propose de façon exclusive la vérité en cet ordre, les théories morales qu'il détermine fussent-elles dangereuses pour les non initiés. Il distingue radicalement, dès lors, la *science* morale de la *prédication* morale, tout en reconnaissant que les *initiateurs* moraux sont aussi supérieurs aux *savants* moralistes que le sont les artistes aux esthéticiens. — L'*évaluation* étant le fait central de la moralité, c'est à l'analyse de ce fait que M. Dürr consacre son premier chapitre; il en étudie successivement la nature, l'objet, les conditions, les formes, les effets; et il détermine par là et la nature et les conditions de la *conscience*, dans laquelle il voit une « disposition aux évaluations d'ordre moral ». — Le deuxième chapitre a pour objet le *vouloir moral* et l'*action morale* ainsi que le *caractère*; l'auteur y traite, d'un point de vue déterministe, les problèmes de la *liberté* et de la *responsabilité*. — Les deux chapitres suivants sont consacrés à l'*évolution morale* chez l'*individu* et dans l'*espèce humaine*; ces deux études, ainsi que l'auteur le fait observer, constituent un simple développement, d'un point de vue spécial, des deux études précédentes. — Le dernier chapitre envisage « la moralité comme valeur », c'est-à-dire comme *objet* propre d'*évaluation*; il comporte, dès lors, une *critique des systèmes de morale*, ainsi qu'une contribution à l'établissement d'un système propre, celui du *rigorisme égocentrique*, lequel fait de la *conscience* la valeur suprême, non à titre de fin en soi (Eigenwert), mais à titre

d'*instrument de réalisation* (Wirkungswert) des valeurs vitales et extramorales (la conscience étant, pour ce motif, l'objet de l'évaluation la plus haute de la part de ceux de qui l'évaluation offre la plus haute valeur). De ce point de vue, l'auteur se prononce pour une thèse *universaliste*, la conscience de *chaque* homme étant à égal titre un instrument de cette réalisation; il admet donc tout ensemble et la fonction *individualiste* de la conscience et sa fonction *sociale* (opposant, dès lors, son « rigorisme » à l' « égoïsme » prudent et raffiné); il se refuse à admettre qu'il existe des consciences inconciliables par nature (Sondergewissen), donc une morale séparable de la morale *commune*, telle que serait la morale propre du prolétariat. Mais il tient que la vie humaine de chacun est beaucoup plus riche qu'un système de morale, que nulle loi morale ne peut prescrire à l'inventeur les idées à réaliser et la mesure de leur réalisation, qu'il y a place également pour les hommes à principes, tel un Kant, et pour les hommes de réalisation, tel un Bismarck.

J. SEGOND.

Sarlo e Giovanni Calò. — PRINCIPIE DI SCIENZA ETICA. 1 vol. in-16, VI-316 pp., Milan, Sandron.

Cet ouvrage, qui fait partie de la « Bibliothèque Sandron scientifique et littéraire », est dédié par les auteurs à M. Francesco Bonatelli; et la dédicace en exprime très bien le caractère philosophique. Si MM. De Sarlo et Calò se félicitent du réveil des études de cet ordre qui se produit dans l'Italie actuelle, ils opposent à l'enthousiasme vague et diffus de ce mouvement la fermeté de convictions de leur maître; et ils déclarent se rattacher à leur tour à la tradition spiritualiste, affirmant comme lui l'individualité du réel et l'existence substantielle des esprits singuliers, le théisme dans l'ordre religieux, la valeur absolue de la connaissance, l'irréductibilité de l'esprit à la matière, l'indétermination du vouloir. — L'ouvrage comprend deux parties, une phénoménologie de la conscience morale, expliquée par des *principes* évidents et universels; une vue d'ensemble de l'évolution de ces principes, permettant de se rendre compte de leur universalité et du sens dans lequel ils se développent. La seconde partie, qui est l'œuvre de M. Calò, est inspirée spécialement du travail de Westermarck sur *l'Origine et le développement des idées morales*.

Les auteurs montrent nettement, dans leur chapitre initial, quelle idée ils se font de l'*objet* de la science morale et de ses *méthodes*. Ils réclament en faveur de l'autonomie des sciences particulières; et ils admettent une *expérience morale* irréductible, qui consiste dans le sentiment de l'*obligatoire*. Ils distinguent donc cette forme d'expérience des formes *sociale*, *juridique*, *politique*, *religieuse* et *esthétique*. Réduire la morale à la sociologie, ce serait transformer la sociologie en science de

valeurs. D'autre part, s'ils admettent bien que, occupant une place privilégiée parmi les sciences de l'esprit, la morale, qui a pour objet d'évaluation la personnalité dans l'unité même de son fonctionnement, offre des rapports très étroits avec la métaphysique, ou science de l'ordre universel, ils tiennent qu'il n'est pas besoin, pour connaître un ordre déterminé de réalités, de connaître la réalité toute entière, que la métaphysique, reconstruction rationnelle du monde, n'offre pas cette évidence immédiate que nous offre l'expérience morale immédiate, que la catégorie métaphysique est celle de l'*être* et non du *devoir être*, et qu'enfin, si la métaphysique se propose d'assigner la valeur morale du réel, c'est de l'expérience morale elle-même qu'elle extrait cette connaissance. — Ainsi la morale est une science essentiellement *normative*, et non purement descriptive; elle est normative, non pas proprement en tant que *science*, mais en tant que *science de normes*; et les auteurs estiment que réduire l'éthique, à la manière des sociologues français, à une histoire naturelle des formes de la vie sociale, c'est fausser les données les plus élémentaires de l'expérience morale et réduire la morale à une morale sans moralité. — Mais si la morale a pour objet propre la détermination des *valeurs* universelles, qui sont les *principes* moraux, il n'en résulte pas qu'elle puisse constituer un cadre complet de la moralité à venir, car la direction concrète que prendra l'esprit humain dans son évolution morale, l'appréciation des valeurs nouvelles que l'expérience historico-sociale révèlera, la moralité vivante, sont imprévisibles. On ne saurait conclure de là à l'inutilité *pratique* de la morale, laquelle poursuit avec plus de rigueur le travail critique de la conscience individuelle, en vue d'adapter plus exactement la moralité concrète à ses propres principes. — Quant aux *méthodes* de la science morale, il y en a deux, l'une *psychologique*, l'autre *historico-ethnologique*. La première se justifie par le fait même que les jugements moraux sont basés sur une forme spéciale d'expérience psychique. La seconde permet de déterminer le caractère universel et constitutif de certains jugements de valeur, tout en nous montrant, par le *progrès* même des idées et des normes éthiques, leur universalité virtuelle. Du reste, les méthodes de la morale, dans leur ensemble, sont *inductives*, mais non *expérimentales*, puisqu'elles se proposent, non d'établir mécaniquement une connexion nécessaire entre effets et causes, mais bien d'étudier les fonctions spirituelles et leurs produits. — Les deux autres chapitres de la première partie ont pour objet, l'un l'analyse de la *conscience de l'évaluation* en général (cette conscience ne se réduit pas à l'acte de l'une des fonctions spirituelles isolées, mais indique l'exercice synthétique de toutes ces fonctions, et l'objet propre de l'évaluation morale n'est autre que l'*attitude même de l'évaluation*), l'autre l'analyse *particulière* de la phénoménologie de la conscience morale (distinction entre la conscience morale *contemplative* et la conscience morale *active*, sentiment de l'*approbation* rattaché au sentiment de l'*obligation*, *responsabilité* et *mérite*; deux conclusions se

dégagent de cette analyse : l'admission d'une faculté morale d'*appréciation*, la reconnaissance de la *liberté du vouloir*).

Dans le chapitre préliminaire de la seconde partie, M. Calò explique et la nécessité et la signification de la recherche historique relative à l'évolution des valeurs morales. Cette recherche d'un *minimum* d'expérience morale constante et de postulats ou d'exigences éthiques peut seule triompher du doute sur les valeurs morales que suscite le fait de l'apparition de certains principes à tel ou tel stade de l'évolution humaine. Et cette recherche ne nous condamne pas à un *historicisme* relativiste, si l'on réfléchit que les principes peuvent agir à titre d'exigences rationnelles latentes avant d'être présents à la conscience. Et l'on ne saurait objecter la férocité et la brutalité de la vie sociale *préhistorique* et conclure de là à la production purement extrinsèque et mécanique des prétendues *valeurs constitutives* de notre conscience, puisque nous savons peu de chose de la morale des primitifs, puisque nous trouvons en général dans les tribus sauvages des tendances morales plus ou moins entravées dans leur développement, puisqu'en remontant le cours de l'évolution morale nous n'arrivons jamais à un point d'insensibilité morale parfaite, puisqu'enfin sans l'existence de certains sentiments moraux, tels que la justice, l'établissement d'une forme quelconque de vie sociale serait inexplicable. — Cette recherche historique offre ce privilège de nous faire voir comment un principe moral, une fois que la conscience réfléchie en est acquise, devient partie intégrante d'un patrimoine inaliénable; elle sert donc de base à la foi rationnelle dans le progrès continu de la conscience morale humaine. — Cette recherche, M. Calò la poursuit à l'aide d'une classification des évaluations humaines qui répartit celles-ci en deux ordres : les *qualités intrinsèques* de la personne (intelligence, force du vouloir, sincérité, etc.) et les qualités *sociales* (justice et bienveillance).

J. SEGOND.

Alimena (**Bernardino**). — PRINCIPJ DI DIRITTO PENALE. — Volume I, in-8°, 790 p., Naples, Pierro, 1910.

Alimena a publié, il y a douze ans environ, un volumineux ouvrage en trois volumes sur l'*Imputabilité*. Nous en avons alors rendu compte aux lecteurs de la *Revue philosophique*. Il expose aujourd'hui les mêmes idées sous la forme plus dogmatique et plus condensée d'un *Traité de droit pénal*. Il professe que la science du droit pénal a son objet propre, distinct de celui de la sociologie et de l'anthropologie criminelles. Elle répond en effet à un autre problème. Tandis que la sociologie traite des variations sociales de la criminalité et l'anthropologie de ses rapports avec l'état cérébral de l'agent, le droit pénal cherche si la société peut punir ou si elle doit seulement se borner à prévenir. C'est donc la critique des différentes notions de l'imputabi-

lité et de la responsabilité qui en fait le véritable objet. L'expérience prouve que la pénalité est une condition permanente de la co-existence et de la coopération sociales, car le spectacle de l'impunité est corrupteur pour tous, qu'ils soient ou non adaptés à la coopération sociale. La peine étant indispensable à la conservation sociale, doit seulement n'être ni inefficace ni absurde. La justice n'en est pas le fondement, mais seulement la mesure. Or, tout agent volontaire normal est apte à ressentir la coaction psychologique et à la faire entrer dans le déterminisme de sa conduite. Le libre arbitre indifférent n'est donc pas la condition logique de l'imputabilité : le reproche d'absurdité retombe sur les écoles qui mettent le droit pénal dans l'alternative de montrer l'indétermination des actes volontaires ou de conclure à l'irresponsabilité sociale des malfaiteurs. La société ne se venge pas; elle ne rétribue pas le crime par le mal, mais elle préserve son existence et ses propres membres de la contagion morale du crime. Seulement elle doit tirer de la notion scientifique de l'imputabilité ses conséquences logiques : c'est qu'il n'y a pas de responsabilité atténuée ou diminuée; on ressent ou non la coaction psychologique. L'hystérique et l'épileptique ne sont pas des demi-responsables, mais, comme l'aliéné, des irresponsables.

Nous croyons ces conclusions fort judicieuses, mais nous n'apercevons pas clairement le lien du droit pénal et de la sociologie criminelle. La théorie d'Alimena serait sans doute mieux établie s'il adoptait la philosophie sociale de Stammler et de l'école néo-kantienne. Si la société est une coopération sociale sous une règle extérieure indirecte, la coaction psychologique fait partie de la définition même de la coopération et tout membre normal de la société est imputable et responsable.

GASTON RICHARD.

V. — Esthétique.

Léon Paschal. — ESTHÉTIQUE NOUVELLE FONDÉE SUR LA PSYCHOLOGIE GÉNIE. Paris, Mercure de France, 1910.

Le titre de cet ouvrage pourra sembler ambitieux, mais l'ouvrage est vraiment neuf et des plus intéressants. M. L. P. n'omet pas d'ailleurs de marquer ce qu'il doit à ses devanciers, à Séailles et à Souriau, par exemple, avant eux à Sainte-Beuve, et le titre de son livre a le rare mérite d'en indiquer clairement le sujet et même la méthode.

I. Quand on aborde l'esthétique, on trouve nécessairement devant soi l'œuvre et l'artiste. Et l'œuvre comme l'artiste peuvent être étudiés de points de vue assez différents pour engager l'esthétique en des voies distinctes, bien que conduisant au même but. C'est le génie seul que M. L. P. se propose d'étudier, le génie dans ses

modes de création et de production, plutôt que dans l'analyse de ses facultés. Par là s'éclaireront d'une plus vive lumière les *problèmes de l'art et de la beauté*. Ce sont les titres mêmes des livres second et troisième de l'ouvrage. Dans le premier livre, les *Préliminaires*, il s'applique à justifier ses idées fondamentales, en même temps qu'il critique les vues extrêmes de Lombroso sur le génie, les théories de Groos [1], en partie celles de Taine, de Guyau.

M. L. P. distingue les émotions organiques, liées à l'intérêt de la conservation, et les émotions intellectuelles et sociales, se rapportant au maintien de la personnalité, au premier rang desquelles il place les émotions d'art. Les lois de l'art, selon lui, découlent uniquement des modes d'activité du génie; les caractères de l'art ne sont qu'un de ses produits. Quant aux rapports de l'œuvre et de l'époque, ils dépendent des aspects sous lesquels l'artiste a transposé les tableaux et les sentiments qu'il a vus et éprouvés.

La méthode suit de là. Critiquer les faits, afin d'en établir la qualité artistique; ériger l'esthétique en science autonome, qui ne soit pas assujettie à des sciences étrangères et n'étudie que des phénomènes dûment contrôlés qui rentrent dans son domaine; distinguer nettement l'esthétique en tant qu'elle s'occupe de l'étude qualitative des sensations, et l'esthétique en tant qu'elle étudie l'œuvre d'art : telles sont les trois règles posées au début de la recherche.

Voyons maintenant l'application et les résultats.

II. M. L. P. dit très justement de l'hérédité qu'elle peut nous apprendre (ce serait déjà beaucoup) dans quelles circonstances naissent des génies, mais ne nous révélera jamais la nature ni les lois de leur activité; non moins justement, qu'entre un homme de génie et les autres il n'existe point une différence de nature, mais une différence de qualité : tous les dons du génie, dans leur forme rudimentaire, sont partagés à quelque degré par les hommes du commun, — avec des coefficients, ajouterais-je, autrement distribués, ou dans une différente proportion.

Il y aurait à relever de fines observations sur l'enfance; sur la transformation des sentiments dans le passage lent et continu de l'enfance à l'adolescence; sur les différences qui se montrent entre l'évolution des sentiments et celle des idées; sur la formation de la personnalité et la faculté que possède le poète de vivre d'autres personnages que soi, en s'intéressant à leur vie; sur la vocation, que des

1. M. L. P. incrimine, non sans quelque raison, un passage de l'analyse que j'ai donnée de l'ouvrage de Groos. Ce passage, comme à peu près toute cette analyse, est un simple résumé du texte. Ma faute a été de ne pas marquer le rétrécissement que subit la riche pensée de Schiller, ainsi écourtée et transposée, pour ainsi dire, en termes *biologiques* (c'est le titre même du morceau). Je regrette cette négligence, qui a pu tromper les lecteurs. Mais vraiment l'erreur dénoncée eût été par trop grossière, et la pensée ne m'est pas venue d'en charger Groos.

observations nombreuses me conduisent toutefois à voir, plus souvent, déterminée; sur l'époque et le génie : le génie n'inventant pas absolument, mais coordonnant les idées de son temps sur un plan nouveau et nécessaire, et les créant en ce sens qu'il les vivifie.

A noter au passage cette pensée sur l'orgueil : « L'écueil de l'artiste, c'est le doute de soi; l'orgueil l'en préserve. » Oui, certes, n'accusons que la vanité; elle n'a pas la noblesse de l'orgueil.

Toutes ces pages sont très nourries, et je regrette de les quitter si vite. Un mot seulement sur l'imagination. M. L. P. la ramène à la polypersonnalité, c'est-à-dire à « l'aptitude qu'a l'esprit de s'accommoder à divers états ». Que le « transfert du moi », — une expression qu'il importe de dépouiller de son sens pathologique, — soit un événement capital chez le poète, on n'en disconviendra pas. Encore y voudrais-je distinguer deux états, ou deux moments. J'y verrais, en premier lieu, un mode d'observation propre au romancier, au dramaturge, une des manières dont s'exerce sa curiosité intellectuelle autant que se manifeste sa disposition sympathique; en second lieu, l'emploi des faits, des matériaux recueillis par ce mode d'observation, matériaux qui ne sont pas de simples images élémentaires, mais de riches et vivantes images où le poète a infusé quelque chose de soi, tantôt par sympathie, tantôt encore par opposition ou contraste. C'est à ce second état que le nom d'imagination me semblerait le mieux convenir. Et d'ailleurs, qu'entendons-nous vraiment sous ce mot? L'imagination signifie-t-elle autre chose que l'ensemble des actes par lesquels l'artiste conçoit et crée, la mise en œuvre des matériaux qui se trouvent à sa disposition? Dès que nous y comprenons ses souvenirs affectifs, toutes les acquisitions de son cerveau et de son âme, cette mise en œuvre sera certainement mieux qu'un assemblage en quelque sorte mécanique d'images mortes ou décolorées, et il ne serait pas juste d'imputer une vue si étroite aux psychologues qui ont tenté, n'y aient-ils point réussi, de jeter un peu de lumière sur certains aspects, inférieurs ou plus simples, si l'on veut, de l'activité créatrice.

Ajoutons que le phénomène de la polypersonnalité ne s'offre pas tout à fait, dans le musicien et dans le peintre, sous les mêmes apparences que dans le poète. A ce propos, je noterai rapidement un fait qui peut avoir de l'intérêt pour la théorie de l'auteur. La jeune musicienne sur qui je publiai jadis des *Observations*, et que j'estimais être plutôt une symphoniste d'après les caractères de sa musique, me disait récemment : « J'avais une phrase dans la tête, depuis trois mois; j'aurais voulu la traiter sous forme de sonate ou de quatuor; je ne l'ai pas pu; je n'arrivais pas à la développer sous cette forme. C'est une chose singulière : il me faut une scène, une action, des personnages imaginaires, pour y attacher ce que j'écris; le développement d'un motif ne se fait pas dans ma tête sous la forme symphonique proprement dite, il se fait sous la forme dramatique. » Quelque inter-

prétation que le fait puisse recevoir, il reste que la musique pure et le drame musical ne comportent pas les mêmes moyens de composition. Et il est probable que si nous envisagions les musiciens, les peintres aussi, du même point de vue que M. L. P. les romanciers et les dramaturges, nous arriverions, sur quelques points, à des résultats assez différents, ou qui vaudraient du moins d'être distingués.

Il y a beaucoup à retenir des pages vraiment instructives où l'auteur étudie et analyse, sur des exemples, les *modes de création naturels*, qui sont le *mode spontané* et le *mode systématique*, puis le *mode de production artificiel*, qui suit de près le dernier. Ces termes sont assez clairs pour laisser entendre la marche qu'ils recouvrent.

Tout roman est en quelque sorte personnel, écrit M. L. P., s'il est vrai que l'écrivain reproduit toujours des caractères de sa personnalité. Mais son œuvre ne comporte tantôt qu'une figure (*Obermann*, *Adolphe*) tantôt une grande diversité, selon que sa propre personnalité est simple ou infiniment riche (celle du grand Balzac). Cette richesse n'exprime-t-elle pas à la fois un plus grand fonds d'observations, une plus grande puissance à imaginer (au sens ancien et quoi que vaille ce mot) des types sympathiques ou antipathiques, des situations où l'écrivain se transportera par la pensée, où il se verra parlant et agissant? Mais je ne voudrais pas insister sur ce point outre mesure; bien souvent, d'ailleurs, ce qui nous sépare les uns des autres, c'est une question de *plus* ou de *moins*, un trait que l'on atténue ou que l'on force. J'appelle l'attention du lecteur sur les pages excellentes consacrées au mode systématique (vue à utiliser pour une histoire générale, p. 286); sur la froideur apparente du poète, qui peut tromper (j'y pourrais joindre un mot d'Eugène Noel sur Flaubert); sur l'abus de la thèse scientifique, du document. Force m'est de courir trop vite à travers tous ces chapitres.

III. M. L. P. note ici les différents facteurs qui contribuent à l'impression de beauté; il montre l'importance majeure de l'émotion, puis de la logique interne des éléments mêmes de l'œuvre, éléments émotionnel, sentimental, intellectuel ou social. Il parle ensuite du rôle de l'art dans la société, de sa valeur comme témoignage, comme « document emblématique » du passé; il traite enfin des rapports de l'art avec la morale. Il rappelle ici cette parole de Gœthe : « Une bonne œuvre d'art peut avoir et aura sans doute des suites morales; mais imposer à l'artiste un but moral, c'est proprement gâter son œuvre. » Schiller ne défendait pas avec moins de force l'indépendance de l'art, cette activité de l'artiste qui se suffit à elle-même et n'est assujettie à aucun but étranger. Leurs deux noms restent inséparables. Tandis que la belle figure de Schiller manifeste le caractère hautement idéaliste de sa doctrine, il semble que Gœthe ait réalisé, dans sa personne comme dans ses ouvrages, le modèle de cette éducation que son illustre ami rêvait pour l'humanité.

Auprès de ces grands noms, combien d'autres paraissent bien

faibles pour porter l'attribution du génie! Mais il y a des degrés, et la plus modeste « création » garde son prix.

M. L. P. a fait, en somme, de bonne esthétique et de bonne psychologie; ces deux disciplines ne se peuvent séparer. Il aura donné la preuve, une fois de plus, que nulle source n'est plus riche, nulle étude plus féconde que celle des documents directs, des témoignages venus des artistes et des poètes eux-mêmes. Une critique plus sûre de ces documents les rendra plus précieux encore aux écrivains de demain, mieux placés sans doute que ne le furent leurs devanciers. Ceux-ci n'eussent-ils fait même qu'éprouver les voies où l'on ne réussit pas, leur labeur n'aurait pas été entièrement inutile, et il ne conviendrait pas de leur être trop sévère.

L. Arréat.

A. Prandtl. — Die Einfuehlunge, 1 vol. in-8° de 121 pages. Barth, édit., Leipzig, 1910.

Quand un être semblable à nous, et, par une extension dérivée, un animal, une plante ou même un objet inanimé, nous semblent manifester un état affectif, et plus généralement un état d'âme quelconque, nous éprouvons en nous-même un état analogue, qui est évidemment bien *le nôtre*, mais que nous attribuons spontanément à l'être en question, comme si c'était son émotion, et non la nôtre, que nous ressentons. C'est cette sympathie ou contagion des états d'âme, cette objectivation de nos états affectifs, ou cette « subjectivation » de leurs manifestations extérieures, bref cette identification de deux êtres, par une interprétation en apparence intuitive et immédiate, que les psychologues allemands contemporains appellent *Einfühlung*.

On sait que beaucoup d'esthéticiens récents, et en particulier Lipps, font le plus grand usage, dans leur théorie du beau, de ce fait important pour le psychologue. A. Prandtl en présente une analyse prise surtout du point de vue psychologique.

L'auteur distingue deux sortes d'*Einfühlung*. — D'abord une « *Einfühlung empirique* », variable avec notre expérience individuelle. Il examine et juge insuffisantes les théories qui la réduisent à une *initiation* intérieure et motrice, ou bien à une simple *association*. Ces deux éléments y jouent néanmoins un rôle. Le sentiment ressenti par contagion et projeté dans l'objet est un sentiment représenté, une *représentation de sentiment*; mais c'est aussi un sentiment vécu, et à ce titre plus qu'une simple représentation. Il est aussi un *souvenir* de sentiments réels déjà éprouvés; mais son existence s'accomplit bien dans notre présent, celui-ci ne se réduisant d'ailleurs pas concrètement à la limite mathématique, à l'instant inextensif que l'on conçoit abstraitement.

L'*Einfühlung* empirique présuppose, outre l'expérience et les sen-

timents d'objet ou de réaction, des *Stimmungsgefühle*; mais ceux-ci peuvent se rencontrer à l'état pur, c'est-à-dire en l'absence d'associations précises avec l'idée d'un objet quelconque. C'est là la deuxième forme que l'auteur distingue dans son analyse : la *Stimmungseinfühlung*. Quand par exemple une douceur majestueuse, un sentiment d'apaisement nous semblent émaner d'un coucher de soleil éclatant, il est évident qu'en lui prêtant des états affectifs nous ne concluons pas de nous à lui par notre expérience personnelle : puisqu'il ne nous arrive jamais de devenir à la fois éclatants et doux! Ces sentiments ne présupposent pas une attitude bien définie vis-à-vis des objets qui les provoquent; ils sont moins objectifs : nous les attribuons bien à leur objet, mais en même temps à nous-même.

Enfin le mécanisme total de l'*Einfühlung* s'explique par une sorte de dédoublement de notre conscience. Le sentiment que je projette au dehors, c'est toujours le mien; mais il se trouve être tellement contradictoire avec le reste du contenu actuel de ma conscience, que je l'attribue irrésistiblement à un autre sujet que moi. Il tend à se séparer de la masse plus complexe qui seule me représente usuellement ma personnalité : car sans cette projection, sa présence en moi me semblerait inexplicable.

Telle est l'analyse claire et ingénieuse de M. P. Il est permis de juger que sa distinction des deux sortes d'*Einfühlung* n'est pas aussi radicale qu'il le pense : d'abord parce que dans le concret elles sont encore plus mélangées qu'il ne le dit; ensuite parce que les deux sortes d'interprétations qu'il suppose se font en somme par le même mécanisme, à quelques nuances près; s'il y a de la *Stimmung* partout, il y a aussi de l'expérience partout.

Tout en les critiquant, comme on l'a vu, l'auteur intègre à sa conception personnelle la partie la plus positive des théories de Groos, de Witasek, de Stern, de Volkelt, de Lipps surtout. Et ce n'est pas sans raison. A travers cet éclectisme raisonné, la notion d'*Einfühlung* nous apparaît dans toute sa complexité, qui pourtant n'est pas aussi rebelle à l'analyse qu'on l'a parfois prétendu. Peut-être sera-t-on tenté de conclure, comme nous l'avons fait ailleurs, que ce phénomène important pour le psychologue se prête mal à absorber en lui seul toute la notion des « sentiments esthétiques » : car, en vertu de sa complexité même, il n'a rien de spécifique à la beauté.

CHARLES LALO.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archiv für systematische Philosophie.

Tome XV (1909), 574 p.

H. Guskar. *Éclaircissement critique de l'utilitarisme chez Mill et Spencer.* — Insuffisance de l'empirisme en morale. Le ressort unique de la moralité comme de tout processus biologique n'est pas une finalité métaphysique ou une utilité abstraite, mais le mystère du progrès de la vie.

Th. Lessing. *La philosophie comme fait.* — Évolution de la philosophie au XIXe siècle : théorie de la connaissance inspirée par des préoccupations métaphysiques même quand elle combat la métaphysique, puis synthèse du réel, enfin évaluation de la vie. Par une comparaison plus qu'ingénieuse avec les rapports du jeu au travail, l'auteur voit dans les métaphysiques le stade ludiforme de l'esprit humain. Le changement des problèmes correspond à une économie de forces, exigée par des tâches plus compliqués. La tendance éthique de la philosophie représente une évolution nécessaire qu'il serait vain de déplorer. Différence entre cette conception « activiste » et le positivisme et le pragmatisme. La philosophie est une souffrance, comme la religion et l'art.

L. Gabrilowitsch. *Sur deux concepts scientifiques de la pensée (Pour l'établissement d'une logique dativistique).* — La logique normativiste est au fond un psychologisme. La valeur du jugement consiste dans le rapport de ce jugement à l'expérience immédiatement donnée, et nullement dans une nécessité de fait (psychologisme) ou de droit (normativisme) de porter ce jugement.

G. Wendel. *Vues métaphysiques.* — Le monde sensible n'est qu'un aspect de la manifestation de la chose en soi, laquelle en a une infinité d'autres qui nous sont totalement inconnus.

O. Hilferding. *L'honneur.* — Analyse de ce sentiment fuyant, dont le vague tient à sa nature même; il est la conscience de soi sous toutes ses formes et l'aspiration à un moi idéal. Rapprochement très intéressant entre le sentiment de l'honneur et le sentiment religieux. — Rôle social de l'honneur; ses déformations. — Importance morale de l'honneur : c'est le point de convergence de l'égoïsme et de la moralité.

R. Seligmann. *Pour la philosophie de l'individualité.*

P. v. Rechenberg-Linten. *Le temps.* — Le temps est-il une réalité objective?

Plusieurs articles de O. Neurath et O. Hahn sur l'algèbre de la logique de Schröder.

E. Vowinckel. *Pour le problème de la personnalité.* — La personnalité consiste dans l'identité du moi avec lui-même (*Treue-constantia*) à travers le flux des circonstances. Distinction entre le devoir (*Soll*) et l'obligation (*Pflicht*), qui, en tant qu'hétéronomie de la volonté, est un phénomène pathologique du moi moral.

R. Seligmann. *Causalité.* — La causalité a sa racine dans l'absolu; en soi elle est en dehors du temps.

L. Couturat. *Expérience de double traduction en langue internationale* (en français).

B. Rawitz. *Sur l'espace et le temps.* — Reliant ses idées personnelles à un excellent résumé du livre de Cyon, l'auteur voit dans l'espace et le temps non des *a priori* au sens kantien, mais des conséquences des fonctions corporelles.

G. Wendel. *Philosophie systématique et sciences spéciales.* — Le titre ne correspond pas au contenu véritable de l'article, qui vise à justifier l'esthétique comme science indépendante.

A. Fleischmann. *Sur l'existence objective de l'énergie psychique.* — Possibilité d'accorder avec les données de l'expérience interne l'hypothèse d'une énergie psychique. Rôle de la différence d'intensité de l'énergie dans les deux moitiés du cerveau. Réponse aux objections de Busse contre la possibilité d'une énergie psychique.

M. Tramer. *Essai pour démontrer que l'espace a trois dimensions par une simple hypothèse expérimentale de la géométrie de position.* — Si l'on accorde l'hypothèse présentée, par l'expérience de l'espace, que deux plans ont toujours une droite entière commune, si cela vaut pour un point situé à l'infini, cela exclut la possibilité de représenter l'espace empirique par une géométrie à quatre dimensions. Il doit donc être considéré comme ayant trois dimensions.

R. Witten. *Pour la critique du criticisme.* — Le concept de connaissance chez Kant, comme tout le criticisme, est déterminé par des influences historiques. Kant a accepté de Locke l'idée que les sens sont une source (d'ailleurs insuffisante) de connaissance, de Hume la doctrine de l'impossibilité de percevoir le lien causal.

P. Rohland. *Sur la causalité et la finalité.* — La causalité et la finalité sont toutes deux applicables aux deux domaines inorganique et organique, bien qu'on recherche surtout la première dans le premier, la seconde dans le second.

G. Seliber. *Le pragmatisme et ses adversaires au 3e congrès international de philosophie.*

R. Mueller-Freienfels. *Le jugement dans l'art.* — Le jugement comme élément du plaisir esthétique. Jugements existentiels et jugements appréciatifs dans l'art. Plaisir esthétique et compréhension esthétique. Les jugements auxiliaires du plaisir esthétique et le jugement purement intellectuel dans l'art. Les valeurs esthétiques comme

toutes les valeurs sont des valeurs biologiques. La subjectivité et l'objectivité dans le jugement esthétique. La hiérarchie des valeurs et le principe de l'extension. L'appréciation se rapporte à un genre idéal. Impossibilité de prendre l'intensité comme principe d'appréciation. Action suggestive des jugements de valeur. Objections à une esthétique normative.

M. Meyer. *Vérité.* — La religion seule peut fournir un fondement à la vérité, que les trois facteurs essentiels d'une société purement laïque : lutte pour la vie, convention et opinion commune, ont pour effet de transformer en son contraire.

O. Braun. *La méthode de R. Eucken.* — Le but de Eucken est d'étudier le fait de la création de la civilisation par l'homme, la conscience de ce fait et les facultés psychiques qui le conditionnent pour pénétrer par là les principes du monde; il s'agit de mettre en lumière un système de faits qui domine toute l'expérience; c'est ce qu'il appelle la « méthode noologique ». Il s'appuie à la fois sur l'induction et la déduction, dans un double travail d'analyse et de synthèse aboutissant à la détermination des « syntagmes ».

P. C. Franze. *Le rapport de la connaissance et de la croyance du point de vue évolutionniste.* — Le besoin d'évidence est un étalon du degré d'évolution. Le besoin toujours croissant d'évidence trouve sa limitation en lui-même, car l'homme dans sa tentative pour éliminer complètement le non-évident est obligé d'en reconnaître la nécessité. Il aboutit ainsi à dissocier deux domaines : celui de l'évidence et celui de l'absence d'évidence. De ce dernier relève la conception du monde (métaphysique), dont aucun homme ne peut se passer. Le dernier degré de l'évolution consiste à accepter le non-évident comme tel, comme croyance purement subjective.

B. Lemcke. *De potentia.* — Les notions de force et de cause sont à la fois différentes et étroitement liées. La force d'inertie.

K. Geissler. *Quel est le juge compétent dans les questions philosophiques?* — Nécessité d'une culture philosophique pour juger en matière de philosophie; l'application à une ou plusieurs sciences spéciales ne suffit pas. Application aux principes des mathématiques.

H. Aschkenasy. *Sur la critique du relativisme gnoséologique.* — Il n'y a pas contradiction à supposer une conscience ayant des lois différentes de celles de la nôtre. Les critiques de Rickert contre le relativisme d'une part étendent au relativisme en général ce qui n'est vrai que d'un certain psychologisme qui n'est qu'une forme particulière du relativisme, d'autre part confondent la valeur de la vérité avec sa valeur absolue. La possibilité d'un autre principe (*Norm*) est tout autre chose que la possibilité d'une autre vérité, car la vérité n'a de sens que par rapport au principe. Mais le relativisme gnoséologique est tout différent du relativisme psychologiste, que l'auteur critique sous la forme que lui a donnée Simmel en faisant appel à l'évolution.

G. Wendel. *Le problème de la causalité et de la liberté.* — Définition de la cause : Le changement d'un objet qui, sous l'hypothèse de l'immutabilité des forces naturelles et de la conservation de la matière, doit se produire pour qu'il se produise un résultat déterminé. Il y a postériorité chronologique de l'effet à la cause. Le principe de causalité s'applique à des choses changeantes. Il en résulte l'impossibilité d'un commencement et d'une fin de l'univers. La liberté est le contraire de la régularité et de la nécessité impliquées dans la causalité. L'indéterminisme repose sur une définition arbitraire de la liberté. Réduction à l'absurde d'un pouvoir volontaire, comme de toute *causa sui.*

A. Berkowitz. *Identité et réalité.* — Analyse du livre de Meyerson.

H. G. Moreau. *Le « sentiment intérieur » et son rôle dans la psychologie de Lamarck* (en français). — Pour Lamarck, la psychologie n'est qu'un chapitre de la biologie. Théorie de la sensation. Le sentiment intérieur ou sentiment d'existence se rattache à la cénesthésie; son rapport à l'instinct et à la volonté intelligente. Du sentiment intérieur dérivent les penchants fondamentaux : penchant de conservation, développé en tendance au bien-être, amour de soi, penchant de domination, qui prennent chez l'homme des formes de plus en plus diverses et compliquées. Psychologie de l'intelligence et de la volonté.

M. Horten. *Théorie des Idées de Muammar.* — Exposé de sa philosophie d'après les sources arabes. La ressemblance avec la théorie des Idées de Platon n'est que superficielle. On trouverait plutôt dans la philosophie indienne une doctrine analogue qui fait du rapport d'inhérence une réalité à côté de la substance et de l'accident. Contrairement à l'opinion de Horovitz, les sources sur la plus ancienne philosophie islamique sont suffisantes.

P. Schwartzkopff. *L'objet de la connaissance.* — Critique de l'empiriocriticisme sous la forme qu'il prend avec Bullaty et qui présente une connaissance sans connaissant ni connu. La connaissance ne reposerait pas sur la réalité qui est donnée dans l'intuition, mais sur la vérité qui est donnée dans la pensée. — L'auteur oppose à cette théorie les trois thèses suivantes : il n'y a pas d'intuition sans pensée; celle-ci transforme les impressions en intuitions. L'objectivité et le monde extérieur ne sont pas de simples éléments de la pensée, mais se fondent sur des choses en soi. La connaissance est le résultat d'une « pensation » (*durchdenken*) des intuitions ou impressions qui correspond à la réalité.

M. Baer-Kupperberg. *Le monde des sciences cosmologiques et noologiques, la métaphysique et la philosophie.* — L'ancienne philosophie du monde, prenant son point de départ soit dans l'objet soit dans le sujet, sacrifiait soit le sujet dans un matérialisme objectif, soit l'objet dans un idéalisme subjectif; dans un cas comme dans l'autre, elle ne tenait compte que d'un des hémisphères de l'univers. La philosophie

doit prendre comme point de départ le monde entier de la conscience de l'humanité civilisée. Le problème philosophique porte non sur l'unité d'une cause transcendante, mais d'une fin synthétique des contenus objectifs de la connaissance et de l'intuition du monde conscient, auxquels confère l'objectivité et vers lesquels aspire l'activité connaissante et créatrice de l'humanité.

H. Gomperz. *Sur l'appréciation de la personnalité.* — Dans l'art et dans les autres domaines, nécessité de distinguer la valeur objective de l'œuvre et la personnalité de l'auteur qui s'y manifeste, ce qu'a fait l'auteur et ce qu'il est. La théorie des valeurs doit d'une part déterminer la nature de cette appréciation de la personnalité au double point de vue analytique ou psychologique et génétique ou historique, d'autre part faire entrer les valeurs de personnalité dans le système général des valeurs. Différence de ce point de vue personnaliste avec les points de vue éthique et proprement esthétique. La théorie des valeurs ne doit ni négliger la valeur personnaliste ni lui sacrifier les valeurs objectives, à savoir logiques, esthétiques et éthiques; elle doit reconnaître à la fois les unes et les autres.

Fr. L. Denckmann. *La volonté; contribution à la philosophie de la religion.* — L'homme n'est pas en état de se déterminer exclusivement par lui-même; mais il peut surmonter un grand nombre des obstacles à sa libre détermination, et par suite atteindre la liberté véritable, consistant dans l'indépendance à l'égard des facultés inférieures.

Le VIIe Congrès de sociologie (Berne, juillet 1909). — Discussions sur la solidarité.

G.-H. Luquet.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Tome 136 (1909).

A. Liebert. *L'anthropomorphisme de la science.* — Il ne faut pas confondre le concept de sujet avec le concept psychique d'individu; c'est par là que Socrate diffère des sophistes, bien qu'il s'accorde avec eux à reconnaître dans l'homme la mesure des choses. Le sujet est la synthèse de ces formes constructrices dont la collaboration méthodique constitue le fondement et la condition de la science. L'objet sensible n'est pas un donné. La connaissance ne travaille pas avec l'objet dans son objectivité morte, mais avec le concept de l'objet, que nous engendrons au moyen du procédé subjectif de notre connaissance.

O. Meyerhof. *Théorie de la connaissance et critique de la raison.* — Étude à propos du livre de L. Nelson *Sur le « problème de la connaissance »*, qui essaie de montrer dans la philosophie de Fries la seule justification du kantisme, et réponse aux critiques adressées à ce livre par Cassirer. Selon Nelson, le problème de l'objectivité

de la connaissance, qui constitue l'objet de la théorie de la connaissance, n'est pas susceptible d'une solution scientifique. — La preuve transcendantale (Kant et E. Marcus) est un cercle vicieux, car elle s'appuie sur la réalité de l'expérience scientifique, qui est un postulat. — Comment alors distinguer la vérité de l'erreur? L'erreur de Kant est de n'avoir admis que deux sources de connaissances, les sens et l'entendement. Fries et Nelson montrent l'existence d'une connaissance rationnelle immédiate, mais non intuitive. — Appréciation de la critique kantienne. L'idéalisme formel de Kant est une affirmation sans preuve qui en outre implique contradiction. Pour supprimer celle-ci, trois possibilités : le « préjugé gnoséologique » de Kant, développé par Reinhold, enveloppe un psychologisme que développe Beneke et un transcendantalisme qui, développé par Fichte, devient le logicisme de Hegel et le mysticisme de Schelling selon qu'on voit dans l'entendement ou dans l'intuition la source de la connaissance. — Exposé de la critique de la raison de Fries et réponse aux objections que lui adresse Cassirer. — L'opposition que celui-ci croit voir entre Nelson et Fries n'existe pas. Lui-même a modifié la position kantienne du problème critique. Résumé des thèses principales de l'école de Fries.

G. Mehlis. *Sur la systématique des jugements de Kant.* — Il s'agit de rendre une valeur aux jugements de perception si maltraités par Kant dans leur opposition aux jugements d'expérience. Kant a trop identifié rationnel et réel.

J. Reinke. *Sur l'hérédité.* — Les propriétés des parents se transforment dans l'élément reproducteur en dispositions invisibles qui, par évolution de ce germe, reproduisent les propriétés des parents. Tel est le fait de l'hérédité, qui est le point de départ d'un problème. En quoi consistent ces dispositions? La sexualité n'est qu'un élément surajouté; l'hérédité n'est pas liée exclusivement à des cellules germinatives différenciées, mais dans certains cas à n'importe quelle cellule du parent. L'hérédité appartient à toute division de cellule. L'hypothèse de la pangenèse ou des biophores et celle des matières héréditaires (*erbstoffe*) ne sont que des mots qui n'expliquent rien; il vaut mieux voir dans l'hérédité une force. L'hérédité est la loi de la conservation de la vie, parallèle à celles de la conservation de la matière et de la conservation de l'énergie.

Ad. Wagner. *Néo-vitalisme.* — Le néo-vitalisme est une théorie exigée par l'expérience et l'induction, et qui doit prendre la forme d'un psycho-vitalisme. La formule d'équilibre de conservation d'un organisme est donnée par l'égalité : Nutrition = Travail (axiome biomécanique d'Avenarius). Cette formule n'est applicable qu'en apparence à une machine; c'est l'homme et non la machine qui veille à la conservation de celle-ci, tandis que c'est l'organisme qui veille à sa propre conservation. C'est dire que la finalité est le caractère qui distingue un organisme d'une machine. Cette finalité est ce qu'on appelle

en psychologie un besoin. Le besoin, phénomène psychique, est donc une condition indispensable de la régulation des phénomènes vitaux. Ainsi se trouvent justifiés les deux principes du psycho-vitalisme : le transfert par analogie à tous les organismes d'un psychisme du genre de celui qui accompagne l'organisme humain, et le principe d'une causalité allotrope (Hartmann), c'est-à-dire d'une action réciproque des phénomènes psychiques et organiques. Et la différence entre l'organisme et la machine se reproduit pour la volonté comme pour le sentiment : la volonté de ce qui doit être fait réside pour la machine dans l'homme, pour l'organisme en lui-même. La biologie doit dans les processus vitaux tenir compte de l'aspect régulateur autant et plus que de l'aspect mécanique, compléter la biologie physique par la biologie vitaliste, qui n'est d'ailleurs nullement un anthropomorphisme.

K. Siegel. *Les postulats du mécanisme* (en biologie). — Les lois physico-chimiques sont insuffisantes à expliquer entièrement les phénomènes vitaux, ce qui n'exclut nullement le déterminisme des lois naturelles. Pour expliquer pleinement par les lois naturelles les phénomènes dans les cas où, comme en biologie, nous nous intéressons à décrire entièrement la réalité du processus, il faut nécessairement admettre que la concomitance et la répétition des conditions n'altèrent pas les lois qui régissent ces conditions isolées. Mais cela n'est pas réalisable dans le monde organique, caractérisé par la mémoire (au sens le plus large du mot). Il n'y a pas entre le monde inorganique et le monde vivant une différence de nature, mais seulement de degré, consistant dans l'importance spéciale pour les êtres vivants de la mémoire (habitude et hérédité).

K. Boehm. *Les racines de la diversité des directions philosophiques et la possibilité de leur réconciliation.* — La connaissance du monde comprend deux grands domaines : l'ontologie ou étude de la réalité en fait, qui a pour idée directrice le lien causal, et l'axiologie ou étude de l'avenir par lequel nous devons compléter le présent, dont l'idée directrice est une échelle de valeurs. Les deux domaines ne se confondraient que dans la connaissance achevée; de leur confusion actuelle résultent des difficultés insolubles. Le problème de l'utilitarisme fournit un exemple de question ontologique troublée par une immixtion axiologique; celui de la liberté un exemple inverse.

O. Janssen. *Pour l'analyse de l'acte volontaire.* — Rôle de l'anticipation, c'est-à-dire de la représentation de l'acte à accomplir.

M. Anthropos. *Sur une attribution erronée à Hartmann.* — L'auteur (M. Vellentszéy) revendique la paternité de deux ouvrages pseudonymes attribués à Hartmann par Maywald. G. H. Luquet.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LES TRAVAUX DE L'ÉCOLE DE WURZBOURG

(CONTRIBUTION A L'ÉTUDE OBJECTIVE DE LA PENSÉE)

Jamais, peut-être, les recherches psychologiques n'ont été plus diversement orientées qu'aujourd'hui. Au moment même où la psychologie russe prend une tournure nettement objective, l'Allemagne nous offre l'exemple d'un essor extraordinaire de l'introspection. Nous parlons de l'école psychologique de Wurzbourg dont le succès semble démentir le pronostic que nous avons essayé d'établir en faveur d'une conception objective de la pensée [1].

Le succès dont se réjouit la « méthode du questionnement » est incontestable et mérite bien d'arrêter notre attention, mais une conclusion de ce genre serait tout à fait erronée, car les résultats qui ont été obtenus par elle peuvent être très diversement jugés. Au premier abord croirait-on, en effet, que ces recherches ouvrent une nouvelle voie à la psychologie subjective, mais à les voir de plus près, on se rend facilement compte que les résultats subjectifs sont très imprécis et leur synthèse purement métaphysique, tandis que certains faits qui se dégagent en cours d'expérience, sont non seulement favorables à la conception objective des phénomènes mentaux mais la complètent même là où elle n'était pas achevée.

Les travaux dont nous parlons ne sont pas inconnus en France; ils ont été résumés et commentés dans l'*Année psychologique* au fur et à mesure de leur apparition. Ils se sont trouvés d'accord avec une idée chère à M. Binet, celle d'une étude expérimentale complétée par l'auto-observation, et ils ont reçu dans le groupe de ses collaborateurs un accueil très favorable. Mais tous ces jugements ont été portés sur des travaux isolés; personne jusqu'à présent n'a songé à les envisager dans leur ensemble ou plutôt

1. N. Kostyleff, Les travaux de l'école psychologique russe (étude objective de la pensée), *Revue philosophique*, novembre 1910.

dans leur succession afin d'apprécier la portée générale de la méthode.

C'est cependant le point de vue qui nous paraît le seul fertile et nous essayerons de nous y placer pour dégager les conclusions aussi bien sur le côté subjectif que sur le côté objectif des expériences. Le fait est que les travaux exécutés à l'Institut Psychologique de Wurzbourg présentent une complication progressive et extensive du même problème. La méthode du questionnement consiste, comme on sait, dans la notation de l'expérience interne du sujet pendant une opération mentale. Le sujet est généralement placé dans une chambre obscure en face d'un appareil de présentation ou d'un écran sur lequel on projette les mots inducteurs. Devant lui se trouve une table sur laquelle il note sa réponse ou bien celle-ci est consignée par l'observateur, avec tout ce que le premier rapporte sur son état mental. L'écran et la table restent seuls éclairés par des réflecteurs. Quelquefois la perception visuelle est remplacée par l'audition du mot inducteur. Le dispositif est donc des plus simples, mais les résultats varient beaucoup selon la nature de l'inducteur. Dans les cas les plus simples la réaction se réduit à l'énonciation du mot associé, mais lorsque l'inducteur présente un tableau ou une phrase de portée philosophique, elle comprend la perception de leur sens, l'opération mentale qu'on appelle jugement et, comme nous verrons plus loin, différents processus intercalés. Pour juger la portée de cette méthode, il faudrait tenir compte non pas des traits qui sont notés isolément, mais de l'enchaînement qu'elle révèle entre diverses formes du processus réactif. Arrive-t-on par la complication progressive des phénomènes inducteurs à saisir le passage de la simple association au jugement, du jugement à l'idéation libre, etc., etc.? L'introspection qui s'élance ici plus hardiment que jamais arrive-t-elle à saisir quelque chose du mécanisme de la pensée? Tel est le nœud du problème. Pour le trancher, il faut passer en revue les résultats des différentes recherches dans l'ordre de leur complication.

I

Commençons par la plus simple, celle de *Henry J. Watt*[1] sur le

1. Henry J. Watt. Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens, *Arch. f. ges. Psych.*, IV, 1904.

mécanisme de l'association. Le dispositif en était le même que dans les expériences de Scripture, Munsterberg et autres de la même catégorie, sauf en ce que la réaction n'était pas libre, mais limitée par une donnée logique et, ce qui est le plus important, en ce qu'elle s'accompagnait d'une notation exacte de tout ce que le sujet avait ressenti pendant l'expérience. Les mots inducteurs étaient principalement des substantifs d'une longueur limitée à trois syllabes. Les données logiques consistaient à trouver soit une notion subordonnée, soit une notion surordonnée, soit le tout dont l'inducteur était une partie, soit une partie dont l'inducteur était le tout, soit une notion coordonnée, soit, enfin, une autre partie appartenant à un tout commun. La notation des phénomènes concomitants devait être d'autant plus intéressante que les sujets étaient tous des adultes d'une mentalité très élevée, notamment les Drs Durr, Orth, F. Schmidt, K. Schmidt, les Profrs Angell et Kulpe.

Les résultats des expériences numériquement considérables et encore amplifiés par l'exposé, sont loin d'offrir un intérêt également soutenu. Comme on pouvait bien s'y attendre, l'étude n'étant pas neuve, les données concernant le nombre, la fréquence et la vitesse des diverses associations n'ont offert que peu de nouveauté. Les réactions ont formé deux groupes principaux : des réponses *directes* et des réponses *bifurquantes*. Le premier comprenait en sous-groupes : 1° les réponses qui se font à l'aide d'une *image visuelle*; 2° les réponses qui se font à l'aide d'un *symbole verbo-moteur*; et 3° les réponses qui se font d'une *manière purement mécanique*, sans aucun phénomène intermédiaire. Les réactions du second groupe comprenaient *les réponses à direction consciente* où le sujet cherchait dans une direction tout à fait déterminée et la réponse venait d'un autre côté, et les *réponses à direction inconsciente* où le sujet cherchait quelque chose, sans pouvoir préciser quoi, et la réponse venait d'une manière indépendante. Comme résultats numériques on trouve que les réponses simplement mécaniques sont les plus rapides, que celles qui se font à l'aide d'une image visuelle sont plus rapides que celles qui comprennent un symbole verbo-moteur; que les plus lentes sont les réponses à direction inconsciente. En ce qui concerne la différence des données, il se confirme que le passage à une notion subordonnée

demande plus de temps qu'à une notion surordonnée. Enfin, tout changement de donnée produit un ralentissement de la réponse.

On comprend bien que ni une classification de ce genre, ni les données numériques qu'y s'y rattachent, ne pouvaient révéler quelque chose de nouveau. Tout l'intérêt se concentre ici sur la notation des phénomènes internes qui présentent des documents abondants et suggestifs.

Tout d'abord ils permettent de distinguer dans le processus psychique les étapes suivantes : 1° l'attente; 2° la perception de l'inducteur; 3° la recherche de la réponse; 4° l'apparition du mot réponse. Chacune de ces étapes est marquée de signes caractéristiques. La première est caractérisée par des sensations de tension physique et morale, la seconde par les modalités de la perception qui est tantôt simplement optique, tantôt accompagnée de l'articulation mentale du mot ; la troisième, par différentes nuances de l'attitude active ou passive du sujet. Dans la quatrième on trouve des épiphénomènes visuels, acoustiques ou moteurs avec une empreinte émotionnelle. Pour faire comprendre la portée de cette analyse citons quelques notations sur la troisième étape du processus. *A* : « Les mots me semblent venir, la plupart des fois, d'eux-mêmes, sans que je les cherche. Ils se présentent comme quelque chose d'autonome, même d'étranger à moi. Rarement, lorsqu'il n'y a ni mot, ni image visuelle, surgit une sombre masse de notions imprécises. » Enfin, de temps en temps, il note une interruption dans la conscience où se répète mentalement la donnée. Le sujet *B* fait un petit effort et la réponse suit sous forme d'une image visuelle. Lorsque cette dernière se fait un peu attendre, il s'aide lui-même avec les questions : « Qu'est-ce que cela veut dire? » « Pourquoi? » etc. Le sujet *C* constate que la conscience de ce qu'il faut répondre lui vient avant même le mot. Parfois il sent d'avance que la réponse sera juste qu'elle est déjà là, mais encore cachée dans une masse incertaine. Le sujet *G* décrit la recherche comme un état physique accompagné d'inquiétude et de sensations organiques; avec cela, il a un pressentiment très net lorsque la réponse doit être juste et précise.

Ces quelques exemples permettent déjà de juger combien le processus mental est serré de près et curieusement éclairé par ces témoignages. Malheureusement, la synthèse échappe tout à fait à

l'auteur. On sent que le mécanisme même du processus lui est tout à fait inconnu et les observations qui s'y rapportent restent toujours isolées.

Tout ce que nous venons de citer a trait aux réactions de la première catégorie, c'est-à-dire aux réponses directes. L'analyse des réponses bifurquantes révèle des facteurs encore plus importants. Et, tout d'abord, des *tendances individuelles à la production de certaines réponses* (« Reproduktionstendenzen »). Nous avons déjà dit qu'outre les réponses directes il peut y en avoir d'autres, cherchées dans une direction et venant d'un côté différent. La direction peut être ici consciente, déterminée, ou bien tout à fait inconsciente. Exemple d'une direction consciente. Le mot inducteur : « langue ». La donnée logique : trouver le tout dont le mot inducteur est une partie. Réponse : « Tout d'abord il me vient le mot : muscle. Sitôt après, la pensée : mais toute la langue est un muscle. Du coup, je renonce à ce mot et réponds, sans savoir pourquoi : chair. » Autre exemple. Le mot inducteur : « Rembrandt ». La donnée logique : trouver une notion coordonnée. Réponse : « Sitôt après la perception du mot, vague image des Pays-Bas sur une carte géographique. Recherche d'un autre peintre hollandais. Sentiment d'inquiétude avec sensations organiques et tension de peau sur le front. Après une longue pause, répond : Uhde (Uhde, peintre allemand contemporain). Comment suis-je arrivé à ce nom, je l'ignore. » Uhde, soit dit en passant, a peint, un certain temps, dans le style des vieux hollandais. Exemple d'une réponse bifurquante à direction inconsciente. Le mot inducteur : « univers ». La donnée logique : trouver une notion subordonnée. Réponse : « Sitôt après la perception du mot inducteur, je vois surgir une masse de notions confuses. Je sens que toute recherche est inutile et réponds au hasard : étoile ».

Ainsi, à côté des réactions simples et directes, l'expérience révèle des mouvements qui ont un air spontané, quelque chose comme des *impulsions propres* du cerveau. Ces dernières peuvent être, évidemment, très variées et l'auteur ne prétend pas les réduire toutes à deux ou trois types, mais deux catégories, qu'il y distingue comme étant les plus générales, nous semblent d'une portée très suggestive. C'est la *tendance à la reproduction des images précédentes* (« Perseverationstendenz der Vorstellungen ») et la *ten-*

dance de retour à la donnée précédente (« Perseverationstendenz der Aufgabe »). La première peut être illustrée par l'exemple suivant. Le mot inducteur est : « poire ». La donnée logique : trouver une notion surordonnée. Réponse quelque peu distraite : « fruit ». Recherche presque nulle, le mot étant venu de lui-même et sans tarder. L'inducteur suivant : « tabac ». Réponse, de nouveau : « fruit », avec sensation confuse que ce n'est pas tout à fait cela mais qu'on peut le dire dans le sens d'une « denrée ». Le troisième mot : « moutarde ». Réponse, encore une fois : « fruit. » Représentation confuse des grains de moutarde. Le mot « fruit » revient comme une obsession.

Le retour à la donnée précédente n'est pas moins fréquent. On donne, par exemple, le mot « sultan », en demandant une notion coordonnée. « La réponse est : « de Turquie » ou « de Maroc » (rapport de la partie au tout) au lieu d'être : « prince » ou « souverain ».

Dans un cas comme dans l'autre, l'*impulsion propre du cerveau* révèle *une action du passé*, de l'expérience antérieure de l'individu. Cela fait penser que d'autres réponses, également indirectes, peuvent être inspirées par des impressions plus éloignées et il en résulte, pour la conscience, un lien avec l'organisme du sujet. Ce lien reste, il est vrai, très, très vague, mais il nous paraît suggestif et nous aurons l'occasion d'y revenir plus tard. Notons, pour le moment, que l'auteur le comprend sous forme de trois types de pensées : 1. Le sujet *A* n'a que peu d'impulsions propres et de force moyenne, mais l'action de la donnée est, chez lui, puissante et prolongée. Grâce à cela il fait peu d'erreurs et reste rarement en plan. 2. Le sujet *C* a, par contre, des impulsions propres qui dominent sur l'action de la donnée. Les associations erronées sont, chez lui, très fréquentes. 3. Le sujet *B* ne se montre ni dominé par les impulsions personnelles, ni docile aux données qu'il reçoit. Ses réponses sont les moins sûres. Les autres cas se ramènent tous à un de ces trois.

Telle est la conclusion la plus importante de l'auteur par rapport au mécanisme de l'association mentale. Quelque fragmentaire qu'elle soit, nous la trouvons très suggestive, car le processus mental ne s'y réduit pas à une réaction purement passive, à un mécanisme d'horlogerie, comme on se le représente généralement;

le cerveau s'y montre doué d'une faculté nouvelle, d'une activité propre dont l'importance ne peut échapper à personne.

Mais l'auteur ne s'en tient pas seulement au phénomène de l'association. Ayant remarqué que la plupart des réponses, sauf naturellement celles qui se font d'une manière toute mécanique, sont en même temps des jugements, il essaye de passer à l'étude de ces derniers. De ce côté-là il arrive tout d'abord à confirmer la thèse de Marbe[1], notamment que, du point de vue introspectif, le jugement ne se distingue en rien d'une simple association. En effet, on a beau scruter les notations les plus abondantes sur le cours de l'expérience, on n'y trouve rien qui puisse correspondre à ce qu'on appelle un lien logique. Dans le jugement la réponse vient tout aussi isolée que dans l'association. Mais si l'analyse interne ne révèle, dans le champ de la conscience, aucun élément nouveau, il n'en est pas de même pour l'étude objective du phénomène. Du côté objectif le jugement se distingue d'une manière très nette de la simple association, notamment par la présence d'une donnée. *Il n'y a de jugement que là où l'association n'est pas fortuite, mais pour ainsi dire « dirigée ».*

Ce trait est saisi avec beaucoup de justesse, mais reste de nouveau tout à fait isolé. « La donnée » est un terme emprunté à la vie pratique, d'une valeur purement descriptive. Elle représente pour nous une impulsion qu'on reçoit du dehors ou qu'on s'adresse à soi-même, mais la nature de celle-ci reste tout à fait incertaine. Watt reconnaît du reste, expressément, qu'elle « n'a aucune valeur psychologique » et ajoute même qu'elle « n'est pas susceptible d'une définition plus précise ».

En fin de compte, comme effort de synthèse, on ne trouve, chez lui, qu'un essai de déterminer le rapport de ces résultats aux théories courantes de la psychologie. De ce côté-là, il les reconnaît d'abord incompatibles avec la théorie physiologique de l'association, basée sur un schéma de cellules et de fibres associatives. La complexité du processus mental est évidemment loin d'une connexion purement mécanique. Comme résultat positif, il trouve une certaine confirmation de la théorie de Wundt, notamment en ce qui concerne sa doctrine de l'aperception... « Finalement, dit-il,

1. Marbe, *Ueber das Urtheil.*, Leipzig, 1901.

nous avons devant nous trois *régions* plus ou moins définies : *la région des tendances propres du cerveau* qui sert de base aux autres, *la région de la donnée* et *la région où les premières entrent en interaction avec la seconde.* La région des tendances propres comprend ce qu'on appelle « l'activité aperceptive » du cerveau, la seconde comprend ce qui reste de l'aperception dans le sens de Herbart et la troisième, ce qui fait le noyau de la théorie de Wundt[1] ».

Nous citons les propres termes de l'auteur pour montrer combien sa conclusion est vague, et, toute sa conception, empreinte d'un esprit métaphysique. Quelles sont ces « régions »? Comment se rapportent-elles l'une à l'autre? Formule imagée, sans aucun appui du côté de l'expérience! Après cela, on ne s'étonne pas de trouver le processus même de la pensée défini comme « une collision et interaction de divers éléments dans la conscience qui les réunit ». Il est vrai que cette dernière phrase ne prétend pas à l'exactitude d'une définition scientifique. C'est une formule provisoire, descriptive, mais telle quelle, on ne peut plus caractéristique pour les travaux de l'école de Wurzbourg. Elle caractérise bien la portée de leur méthode, en les rapprochant beaucoup de ce pragmatisme ou néo-réalisme qui, dans la psychologie générale est si ardemment prêché par Lipps[2]. On sait que le pragmatisme de Lipps est l'opposé même de la théorie empirio-critique et de toute décomposition des données psychologiques. Il est basé sur la reconnaissance de ces donnés, du « moi », des images mentales, des souvenirs, etc., pour des réalités objectives et immédiates de notre connaissance. Laissons de côté la question si un tel réalisme est scientifiquement justifié ou non. C'est un problème capital dont l'examen nous entraînerait trop loin. Bornons-nous à rappeler que cette manière de voir n'est pas la seule possible. Si d'aucuns se contentent de constater que « deux idées entrent en collision ou luttent dans le cerveau », d'autres, trouvant les phénomènes psychiques beaucoup plus fugitifs et incertains que les données de l'expérience externe, peuvent se refuser de les rattacher directement au schéma matériel du cerveau. Si les premiers se contentent d'une solution purement verbale où les données de l'expérience

1. H. J. Watt, *ibid.*, p. 423.
2. Th. Lipps, Die Wege der Psychologie. Vortrag am V Kongress in Rom., *Arch. f. ges. Psych.*, 1905, VI.

sont complétées par des entités comme l'esprit ou la conscience, d'autres peuvent aspirer à une conception beaucoup plus homogène. On ne saurait donc pas nier que l'essai de Watt ne s'arrête à une étape peu avancée de la synthèse scientifique et nous avons le droit de nous demander quelle en serait la portée, si les résultats obtenus étaient plus exactement coordonnés au schéma objectif.

La coordination ne peut être faite que dans le sens indiqué par les travaux de l'école psychologique russe [1], consistant à remplacer les données de l'introspection par des processus objectifs, dans l'espèce, par des groupements de réflexes cérébraux.

Sitôt qu'on se place à ce point de vue, on voit un fait, jusqu'à présent négligé, prendre une importance considérable. C'est le fait d'un certain automatisme qui se manifeste aussi bien dans « l'action de la donnée » que dans « les tendances propres du cerveau ». « Finalement, dit l'auteur, dans la conclusion de son étude, il peut être admis comme thèse fondamentale qu'à conditions égales parmi plusieurs tendances, *le dessus revient toujours à celle qui s'étant le plus souvent produite, a acquis la plus grande rapidité.* Nos expériences ont montré que dans la plupart des cas où il y avait une possibilité de choix, ce dernier relevait de la tendance même et non pas de quelque facteur personnel, de quelque faculté aperceptive [2]. »

Qu'on remplace la notion bien vague et conventionnelle des « tendances » par le schéma des réflexes cérébraux, et on verra que la formule de Watt répond tout à fait aux conditions de leur fonctionnement. Plus une réaction est fréquente, plus elle devient rapide et plus facilement elle s'évoque. Parmi d'autres, moins fréquentes, elle aura certainement plus de chances de se reproduire. Mais ce n'est pas encore tout. Le fonctionnement des réflexes cérébraux répond aussi à deux autres phénomènes qui ont été relevés plus haut : à la reproduction des images précédentes et au retour à la donnée précédente. Le consolidement des réflexes doit avoir pour résultat non seulement le retour de quelques-uns, les plus solidement établis, mais encore celui des plus récents, et la répétition du processus conjonctif qui les avait déterminés. Autrement dit, ce que nous avons désigné comme *action du*

1. *Revue philosophique*, novembre 1910.
2. H. J. Watt, *ibid.*, p. 419.

passé, trouve aussi, dans le fonctionnement des réflexes, une base objective et scientifique.

Ainsi, la première et la plus simple parmi les études de l'école de Wurzbourg donne déjà des matériaux à la synthèse objective du psychisme, des matériaux qui complètent le mécanisme de l'association mentale et du jugement. La suite nous réserve des révélations encore plus importantes et suggestives.

II

La seconde étude, celle de A. Messer[1], se montre, de prime abord, bien plus compliquée. L'organisation des expériences était à peu près la même, avec le même choix de sujets, comprenant les professeurs Kulpe et Durr, les docteurs Scherer, Schultze, Watt et Kassowitz, mais les recherches étaient conduites bien plus loin, passant de la simple association à des réactions plus libres et plus variées. Les premiers six groupes d'expériences comprenaient, comme chez Watt, la présentation d'un mot isolé, mais, du septième au onzième, les mots étaient présentés couplés, et dans les trois derniers, se trouvaient remplacés par toute une phrase, par un objet ou un tableau. Ce changement entraînait avec lui une modification de la donnée logique qui, à partir du septième groupe ne se rattachait plus à une réaction associative, mais à l'établissement d'un rapport entre deux réactions, et, à partir du onzième, à un processus encore plus complexe de perception et de réaction. Ainsi, par exemple, dans le neuvième groupe elle comprenait la comparaison de deux personnalités désignées par les mots inducteurs. Exemple : « Platon » — « Aristote ». Réponse : « Plus grand, plus génial », etc. Dans le onzième groupe, elle consistait à saisir le rapport sous forme d'affirmation ou de question et à prendre soi-même position à cet égard. Exemple : « Nietzsche — systématique ». Réponse : « Au contraire ». — « Wurzbourg — beau ». Réponse : « Pas du tout ». Dans le troisième groupe, l'inducteur était représenté par un objet ou un tableau, et la donnée logique consistait à réagir par la première pensée qui viendrait à l'esprit. Exemple : « figures archaïques d'Adam et Eve, (de la cathédrale d'Hildesheim) ». Réponse : « sculpture assyrienne ».

1. A. Messer, Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken, *Arch. f. ges. Psych.*, 1906, Bd. VII.

Les résultats de ces expériences ont été analysés d'une manière encore plus méticuleuse que chez Watt. L'auteur s'est efforcé de détailler, un à un : 1° la préparation des sujets; 2° la plénitude et sûreté des réactions; 3° la durée des réactions; 4° l'attitude de chaque sujet vis-à-vis du problème qu'on lui posait; 5° le rôle des images visuelles; et 6° le rôle des processus moteurs. Après quoi, les données numériques et les faits observés ont été rattachés aux problèmes suivants de la psychologie : 1° à la théorie de l'association mentale; 2° au problème de la compréhension des mots; 3° à la psychologie du jugement; 4° à l'opposition de la pensée « par objets » et de la pensée « par notions »; 5° à la théorie des « Bewusstseinslagen » ou pensées non-formulées; 6° au problème du cours général des pensées et de la causalité psychique.

Cet aperçu en dit assez sur la profondeur de l'étude. Hâtons-nous d'ajouter que la partie analytique étant encombrée de données individuelles, et celles qui ont une portée générale, revenant encore une fois dans le travail de synthèse, nous passerons directement à cette seconde partie.

La première rubrique — sur le mécanisme de l'association mentale — ne nous retiendra pas cette fois, car après l'étude toute récente et si détaillée de Watt, on n'y trouve pas grand'chose de nouveau. Mais dès qu'on passe à la seconde, au problème de la compréhension des mots, les matériaux amassés deviennent très intéressants. On voit passer devant soi toutes les nuances de la compréhension depuis les formes bien connues de la perception purement visuelle et purement auditive jusqu'à celles, beaucoup plus intéressantes, qui se rattachent à la pensée non formulée, aux « Bewusstseinslagen » de Marbe.

Ainsi, on rencontre souvent des réponses telles que : « Le sens exact m'échappe pour le moment, mais je sais ce dont il s'agit » ou bien : « Je ne peux pas dire tout de suite, mais je sais que je le connais ». Ces réponses-là sont surtout fréquentes dans les expériences des trois derniers groupes où l'induction comprend toute une phrase ou un tableau. Une place à part revient à la connaissance « générique » ou conscience que l'objet appartient à une certaine sphère, par exemple à l'agriculture ou aux sciences naturelles (« Sphaerenbewusstsein »). Enfin, dans quelques réponses,

on ne trouve que la conscience assez vague qu' « il existe quelque chose de ce genre ».

Ces données sont très suggestives, si on les rapporte à la dynamique de la pensée. Elles correspondent bien au fait matériel que le réflexe peut être inhibé dans sa partie centrale, et à l'observation que la réponse peut être précédée par la sensation de sa possibilité ou facilité. Mais ce rapport n'est, pour le moment, qu'à peine indiqué. Avant qu'il se précise davantage, nous devons passer avec l'auteur à l'étude du jugement.

En ce point-là, l'étude de Messer présente un progrès considérable sur celle de Watt. L'auteur ne se contente pas de constater le rôle de la « donnée » dans le mécanisme du jugement, il arrive à en préciser le sens physiologique. D'après lui, « l'action de la donnée », loin d'échapper à une définition plus rapprochée, a un sens organique tout à fait précis. Elle symbolise un certain « montage » de l'organisme, qui se laisse concevoir très facilement. On n'a qu'à se rappeler les devoirs scolaires ou se demander ce qui arrive lorsqu'on reçoit une question. On se trouve sous le coup d'une certaine impulsion, de l'appel à une certaine activité. Ce qui dans les expériences psychologiques résulte de l'instruction qu'on reçoit — de trouver une notion coordonnée, d'énoncer un jugement, etc. — se trouve au fond dans chaque question : c'est un appel à l'attention, à une réaction systématisée. On fait alors un certain *effort de concentration nerveuse* pour agir dans un sens déterminé. Mais cet effort peut se faire aussi bien sur une impulsion externe que sur d'autres qui nous viennent de nous-mêmes. Nous le faisons souvent par un procédé tout à fait automatique, grâce à l'habitude de penser d'une manière prolongée et suivie. Nous nous « montons » en vue d'une réaction coordonnée et ce « montage » fait justement ce qui distingue le jugement d'une simple association.

Nous voilà, enfin, devant un fait nettement physiologique qui nous est révélé par la méthode du questionnement. Il est d'accord avec les conditions générales du fonctionnement des réflexes et, d'autre part, se confirme aussi par l'expérience journalière de la vie. Notre cerveau est aussi loin de la rigidité d'un mécanisme artificiel, que, par exemple, l'organe de la vue. Ce dernier exige des efforts constants de convergence et d'accommodation pour que

l'appareil binoculaire donne une seule impression. Il suffit d'un moment de relâchement pour que les objets qui sont devant nous, se dédoublent et prennent une forme incertaine. La conscience a un appareil encore plus fragile que la vue, et il suffit de s'observer un peu avec attention, pour se rendre compte qu'elle se divise constamment. Tantôt, absorbés par une activité physique, nous avons des réactions verbales tout à fait inattendues; nous nous mettons à fredonner un air, à répéter intérieurement une phrase ou un mot qui reviennent d'une manière obsédante; tantôt, nous sentant devant quelqu'un qui nous adresse la parole, nous le laissons tout à fait sans réponse. Nous pouvons regarder sans voir, écouter sans entendre; nous pouvons répondre et agir, sans nous rendre compte de ce que nous faisons. Pour que notre activité devienne tout à fait consciente, il faut un certain effort qui, en psychologie subjective, s'appelle attention ou concentration mentale, et, du point de vue objectif, n'est autre chose que ce « montage » ou adaptation exacte des réactions aux impulsions reçues.

La notion du « montage » est une donnée dont la psychologie objective ne saurait méconnaître le prix. Elle révèle dans le mécanisme de la pensée un processus que n'auraient jamais pu découvrir des procédés purement objectifs et qui, cependant, pour l'expérience interne, est d'importance capitale, car il présente la transition d'une réaction quelconque à une réaction systématisée, de l'association fortuite, à l'acte qu'on appelle jugement.

Les travaux de l'école de Wurzbourg nous réservent d'autres révélations du même genre sur le mécanisme de la pensée, mais nous ferons bien de reprendre ici l'ordre des recherches de Messer pour montrer l'amas de conclusions subjectives où elles sont enfouies et la portée que peut avoir la méthode du questionnement telle qu'on la pratique aujourd'hui.

Après avoir découvert, par un détour tout à fait accidentel, la base physiologique des jugements, Messer revient de nouveau à l'analyse psychologique et aborde la classification de ces derniers. Il les distingue, *d'après le contenu*, en positifs et négatifs, en analytiques et synthétiques, en abstraits et concrets, *d'après leur rapport à d'autres phénomènes de la vie consciente*, en neufs et répétés, en entiers et abrégés, en transitoires et définitifs, *d'après l'attitude du sujet*, en théoriques et pratiques, en propres et empruntés, en caté-

goriques et problématiques, *d'après leur rapport au monde extérieur*, en jugements de perception et jugements d'imagination.

Cette énumération nous fait perdre, du coup, le terrain positif, car la plupart des traits qu'elle comprend, n'ont qu'une valeur purement individuelle. La distinction des jugements en théoriques et pratiques, en propres et empruntés, en catégoriques et problématiques ne dépend pas de leur mécanisme propre, mais des circonstances qui s'y ajoutent dans chaque cas particulier. Un jugement est plus ou moins pratique selon le caractère du sujet, plus ou moins catégorique selon sa disposition d'esprit, etc., etc. D'autres traits n'ont qu'une valeur accidentelle, comme par exemple la nouveauté du jugement ou sa détermination, plus ou moins éloignée, par la mémoire. De portée générale, on ne peut en reconnaître qu'aux trois premières catégories, mais l'opposition des jugements analytiques et synthétiques ne donne lieu à aucune nouvelle conclusion et l'analyse des jugements concrets et abstraits est reportée au chapitre suivant. Reste donc, en fin de compte, la distinction des jugements positifs et négatifs où l'on se heurte de nouveau à des observations intéressantes de portée nettement objective. Dans l'affirmation, comme dans la négation, l'auteur distingue deux types : le jugement « naïf » et le jugement « réfléchi ». Le premier est caractérisé par une sensation très nette de satisfaction ou de malaise. Le sujet sent du coup si c'est réussi ou non; quelques-uns ajoutent, dans le cas négatif, qu'ils ont la sensation de quelque chose d'étrange ou de ridicule. Le second type est caractérisé par une certaine lutte des impressions dont l'issue détermine la réponse. Ces observations sont de nouveau susceptibles d'une interprétation objective. Elles semblent se rapporter aux processus moteurs qui s'accompagnent souvent de sensations de bien-être ou de malaise. La distinction des processus qui s'écoulent facilement et d'autres qui se trouvent compliqués par un balancement interne, s'accorde de nouveau avec le mécanisme des réflexes cérébraux et projette une lumière très curieuse sur un acte des plus simples et, par suite, des plus fugitifs de notre vie mentale.

Dans le chapitre suivant, l'opposition des jugements concrets et abstraits donne lieu à une étude plus générale de l'idéation concrète et abstraite, mais celle-ci perd toute précision, car

l'auteur la comprend, comme devant se rapporter à une « pensée par objets » et à une « pensée par notions » (« gegenständliches » u. « begriffliches » Denken). Cette distinction l'entraîne encore plus loin dans la voie du subjectivisme. Le premier groupe ne prenant, parmi les images concrètes, que celles qui sont doublées d'une certaine matérialité, le second se trouve comprendre non seulement les notions abstraites, mais toutes les images qui manquent de relief ou de précision, et l'analyse se perd dans les détails complémentaires de la « croyance à quelque chose d'externe, de réel » ou de la « conscience de quelque chose de léger, de superficiel ».

Mais voici un tournant où l'étude de Messer change de nouveau d'aspect et devient singulièrement suggestive. C'est l'endroit où l'auteur passe au problème des « Bewusstseinslagen » ou états de conscience sans expression verbale. Ces états, désignés par Erdmann comme « pensée non-formulée[1] », comprennent généralement quelque chose de tout à fait précis, mais de trop fugitif pour être exprimé en paroles. Leur existence même ne laisse aucun doute. Chacun de nous se rappelle avoir eu de ces éclairs de pensée qui disparaissent avant qu'on ait eu le temps de les formuler. Messer les divise en deux catégories : *a*) pensées qui se rattachent à quelque mot et servent à l'illustrer dans la conscience et *b*) pensées qui se présentent sans aucun symbole verbal. Comme phénomène de transition, il note les pensées qui s'accompagnent de fragments de mots. Les unes et les autres peuvent être exprimées, après coup, sous forme de phrase, de question ou même de mots isolés. En voici quelques exemples :

Pensées exprimées, après coup, par un simple mot : *a*) au milieu de l'association « grêle — pluie » : « phénomène athmosphérique »; *b*) au milieu de l'association « maître — élève » : « ancien peintre ».

Pensées exprimées par une phrase : *a*) « il existe un synonyme »; *b*) « il existe une notion plus générale » ; *c*) « je connais tout cela ».

Pensées sous forme de question : *a*) « quel est le sens de cela? » *b*) « n'y a-t-il pas là quelque chose d'absurde? » *c*) « ne trouverai-je rien à répondre? »

Tout cela peut traverser la conscience sous forme de mots isolés, de fragments de mots ou même sans expression verbale. Ainsi, par

1. Benno Erdmann, *Umrisse einer Psychologie des Denkens*, Tübingen, 1900.

exemple, le sujet *A* dit que la pensée « il existe un synonyme » s'est présentée à lui sans le moindre mot et le sujet C affirme que la question : « quel est le sens de cela? » était conçue en fragments.

Les matériaux recueillis dans ce chapitre présentent un intérêt incontestable, mais tout dépend de la manière de les interpréter. L'auteur essaie de les classer d'après le contenu et n'obtient qu'un résultat bien médiocre. Voici les groupes qu'il parvient à noter, tout en reconnaissant que le contenu peut varier à l'infini : 1) pensées qui comprennent la notion de la réalité; 2) pensées qui comprennent un rapport dans le temps; 3) pensées qui comprennent un rapport logique : identité, ressemblance, coordination, etc.; 4) pensées qui expriment un rapport entre le sujet et l'objet : je connais, je ne connais pas, je comprends, etc.; 5) pensées qui expriment une appréciation de la donnée : conscience du juste, du faux, etc.; 6) pensées qui expriment un état subjectif : doute, hésitation, effort, etc.

Cette classification est loin d'être complète. A côté, l'auteur en esquisse une autre, en états affectifs et états intellectuels, mais ni l'une ni l'autre ne donnent de résultats intéressants et, en fin de compte, il convient que l'étude de ces phénomènes est, pour le moment, trop incertaine. Il n'arrive donc à en tirer qu'une conclusion hypothétique, notamment que « les processus réels qui forment la base de la pensée peuvent se trouver abrégés aussi bien dans leur expression psychologique que dans la dépense de l'énergie psycho-physique ».

Cette formule nous paraît, à nous, singulièrement suggestive. Elle concorde de nouveau parfaitement avec la conception objective de phénomènes mentaux. Quels sont ces processus? Pour Messer, c'est quelque chose de tout à fait mystérieux, même métaphysique, car le schéma des cellules et des voies nerveuses est trop éloigné de la mobilité des phénomènes observés. Mais pour nous qui avons en vue le jeu variable à l'infini des réflexes cérébraux, la question prend un tout autre aspect. Nous concevons très facilement que l'établissement de l'arc réflexe puisse s'accompagner de processus fragmentaires, abrégés, reliquats de réactions associées. Par exemple, une perception visuelle peut déclancher, en passant, des réactions verbo-motrices. Nous dirions même plus : toute inhibition du réflexe dans sa partie centrale *doit* avoir un

retentissement sur les centres nerveux voisins. Le schéma des réflexes cérébraux n'est pas seulement en harmonie avec les phénomènes de ce genre; il les rend même inévitables. Chez un adulte cultivé, le mécanisme cérébral doit être tellement mobile, qu'il doit être presque impossible de provoquer, chez lui, une réaction tout à fait homogène et isolée. Ainsi, du point de vue de la psychologie objective, les expériences de Messer se rapportent à un processus tout à fait précis et la découverte en est d'autant plus précieuse qu'elle ne pouvait être faite que par la voie interne.

Il nous reste à résumer la synthèse de l'auteur et l'essai qu'il fait de définir le « mouvement de la pensée ». Ce dernier se fait, d'après lui, de deux manières : par la voie de l'association et par la voie du « développement » (« Entfaltung »). L'association étant la base du jugement, nous conduit aussi aux processus logiques plus compliqués. Le processus du développement se rapporte aux phénomènes que nous venons d'examiner, de la pensée non-formulée. Mais peut-on parler ici de « développement »? L'auteur se demande lui-même à quel point ce terme est juste. « Une plante peut croître et se développer, dit-il, parce qu'elle possède une certaine continuité. La pensée n'en a pas, car ce n'est pas une substance. » Et pourtant il résout cette question dans un sens affirmatif. « On peut tout de même parler de développement, affirme-t-il, car certains éléments de la conscience contiennent des germes évidents de ce qui va venir. Par exemple, dans l'association « cygne-chant » la perception du mot « cygne » contient déjà en germe la pensée à Lohengrin et la légende du chant du cygne. Quelque éphémère que soit l'existence de ces pensées, elle présente tout de même une certaine continuité. Naturellement, on peut voir ici un phénomène de développement, mais, dans le sens de Messer, par rapport aux phénomènes mentaux tels qu'il les comprend, cela n'a que la valeur d'une locution imagée. De même que les pensées abrégées ou sans expression verbale, les pensées étendues par voie de développement n'acquièrent de sens précis que lorsqu'on les rapproche des réflexes cérébraux. Si l'on n'a pas en vue les réactions cérébrales capables de s'étendre ou de s'interrompre dans leur parcours, cette formule ne présente qu'une vague analogie. Du reste l'auteur le reconnaît lui-même en disant que « ni l'un, ni l'autre de ces rapports n'exprime la causalité

réelle des choses ». Cette dernière se trouve, pour lui, « en dehors de notre conscience, dans le domaine des faits réels, inaccessibles à la connaissance humaine ». Malheureusement, ce renoncement ne prive pas seulement son étude de toute synthèse positive, il l'entraîne encore vers des conclusions erronées. Parlant plus loin du rôle des pensées non-formulées dans la vie mentale, Messer répète après Erdmann qu'elles peuvent se rencontrer chez les enfants *même avant la formation de la pensée normale*. On voit ici quelle portée peut avoir la méthode du questionnement, lorsqu'elle ne s'appuie pas sur une base physiologique ! Les enfants et les adultes qui sont restés sans éducation, peuvent avoir des états de conscience qu'ils ne parviennent pas à exprimer en paroles, mais cette conscience nébuleuse diffère totalement des pensées qui ont été observées par Messer! La première est due à une réaction incomplète, à une sensibilité rudimentaire, tandis que les autres présentent des processus abrégés ou fragments de réactions parfaitement différenciées. Dans un cas, il y a inertie, dans l'autre, trop grande mobilité du mécanisme cérébral.

Telle est la mesure de la faiblesse que peut accuser la méthode du questionnement! Suggestive au suprême degré, lorsqu'elle se rapporte aux données de la mécanique cérébrale, elle perd toute sûreté sitôt qu'on l'applique aux données immédiates de l'introspection.

III

Le travail de Bühler semble marquer, pour la méthode du questionnement, le sommet de ses visées et aussi de son application[1]. En effet, on ne peut pas concevoir d'expériences psychologiques visant des processus mentaux plus élevés et poursuivant plus loin le vol de la pensée. Pour le prouver, il suffira de dire que les professeurs Külpe et Durr qui avaient assumé presque tout le temps le rôle de sujets, avaient à répondre à des questions ainsi conçues : « Savez-vous ce que Eucken entend sous le nom « d' aperception mondiale ? » — « Pouvons-nous saisir, avec notre pensée, l'essence de la pensée elle-même ? » — « Trouvez-vous qu'un

1. K. Bühler, Thatsachen u. Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgaenge. I. Ueber Gedanken. II. Ueber Gedankenzasammenhaenge. III. Ueber Gedankenerinnerungen, *Arch f. ges. Psych.*, 1907, IX, 1908, XXII.

exposé de la psychologie de Fichte serait un travail productif? » — « Et, parmi les plus simples : « Pouvez-vous calculer la vitesse d'un corps qui tombe? » — « Peut-on atteindre Berlin d'ici en sept heures? »

Considérant que notre vie mentale devient facilement automatique, l'auteur avait décidé de renoncer aux inducteurs ordinaires qui avaient servi à ses prédécesseurs, et de s'en tenir à une catégorie qui, par sa complexité même, garantit une participation de la conscience. Mais la variété des réponses l'ayant entraîné à ne pas limiter son étude aux jugements, il se trouva bientôt amené à choisir, comme offrant encore plus d'intérêt, des questions déguisées sous forme de paradoxes. Ces dernières lui fournirent une seconde catégorie d'expériences. En voici quelques exemples.

Inducteur : « Penser est si difficile que d'aucuns préfèrent juger ». Réponse : « Je savais tout de suite, après avoir entendu la phrase, ce dont il s'agissait, mais les termes m'échappaient encore. Pour les saisir, je répétai lentement ce qui venait d'être dit et, une fois arrivé au bout, répondis résolument : oui. La réponse comprenait maintenant la conscience d'un rapport qui peut être formulé en termes suivants : juger, veut dire ici prononcer n'importe quel jugement pour se débarrasser de la question, tandis que la pensée comprend une recherche, un effort intellectuel. Sauf les mots entendus et les mots répétés, aucune représentation dans la conscience ».

Inducteur : « Rendre à chacun ce qui lui appartient serait souhaiter la justice et créer le chaos ». Réponse : « Oui. Tout d'abord, un moment de réflexion avec fixation d'une surface devant soi, écho des paroles entendues avec accentuation particulière du commencement et de la fin de la phrase; tendance à donner raison à ce qui vient d'être dit. Puis, tout d'un coup, rappel d'un passage de Spencer : critique de l'altruisme démontrant que celui-ci n'atteint jamais son but. Là-dessus, je répondis : oui. Comme représentation, rien, sauf le mot : Spencer ».

Si l'on tient compte de la mentalité des sujets, on conviendra que la méthode du questionnement ne pouvait pas être appliqué e en de meilleures conditions, ni poussée plus loin dans son application.

Les résultats se sont montrés très instructifs, mais cette fois

nous n'allons pas les dépouiller un à un, car il s'en détache un, capital, qui prime tous les autres. C'est la reconnaissance d'un processus autre que l'association, d'un *processus nouveau qui forme le pivot de la pensée*. Exemple :

Aphorisme présenté au sujet : « L'avenir est aussi bien une condition du présent que l'est le passé ». Réponse : « Non. Tout d'abord j'ai eu l'impression que cela sera juste, puis j'ai essayé de me représenter ce rapport. Là-dessus, une idée : en pensant à l'avenir, on exerce une action sur le présent. Mais, tout de suite après, *l'idée opposée : le fait de penser à l'avenir ne doit pas être confondu avec l'avenir lui-même; ce sont des trucs qu'on emploie parfois dans les problèmes philosophiques, mais qui ne sont nullement légitimes.* (De paroles, ni de représentations aucune trace) ». — Autre aphorisme : « Ce n'est pas parmi les criminels que se trouvent les vraies canailles, mais parmi ceux qui ne commettent aucun crime ». Réponse : « Oui. Pour débuter, un effort de recherche : comment peut-on affirmer cela? Des souvenirs, se rapportant à Lombroso... Puis, soudainement, la *pensée suivante totalement dénuée d'éléments représentatifs : ne commettent aucun crime ceux qui sont assez adroits pour échapper au Code. Ce sont donc les vraies canailles* ».

Les passages en italique représentent ces éléments nouveaux que l'auteur définit en termes suivants : « quelque chose qui n'a aucune qualité, ni aucune intensité sensorielle, qu'on peut juger au point de vue de la clarté, de la sûreté et de la vivacité, sans toutefois le réduire aux impressions; quelque chose que les sujets désignent, avec Ach, comme « état de conscience » ou, simplement, comme connaissance; ou, encore mieux, et dans le sens propre du mot, comme « pensées ».

Avant d'aller plus loin, il compare le rôle de ces éléments vis-à-vis des éléments représentatifs et conclut que ces derniers ne peuvent pas être considérés comme étant le pivot de l'idéation. « Quelque chose qui apparaît d'une manière aussi fragmentaire, aussi sporadique, aussi accidentelle, dit-il, ne peut pas être porteur de la conscience. Ce rôle ne peut appartenir qu'aux autres. »

Mais quelle est la nature de cet « acte propre » de la pensée? Ne peut-on pas arriver à le saisir de plus près? Repassant en revue les matériaux fournis par les expériences, Buhler commence par le

définir d'une manière négative : 1° Ce n'est pas *une espèce éphémère* ou *à demi consciente de représentations*, car il comprend des rapports tout à fait précis et durables. 2° Ce n'est pas une *condensation* des représentations, comme l'ont prétendu quelques-uns (Steinthal et Lazarus). Cette hypothèse ne s'accorde nullement avec l'étendue des réponses. 3° Ce n'est pas une *prévision* des représentations (Volkelt), car il s'agit de quelque chose de tout à fait actuel. Pour arriver à une définition positive, il essaie de détailler les réponses, d'y faire ressortir d'abord ce qui frappe le plus, de poursuivre ensuite la formation de la pensée et enfin, comme contre-épreuve, de préciser ce qui disparaît le plus vite. A l'aide de ces trois méthodes il arrive à classer les données purement idéatives en groupes suivants :

1° *Conscience d'une règle* (« Regelbewusstsein »). C'est la conscience de la « manière dont on résout le problème ». Dans les cas les plus typiques, dit-il, cette dernière se rapporte non seulement au problème donné, mais encore à tous les autres de la même catégorie. C'est une véritable clef logique. Exemple : « Pouvons-nous saisir, avec notre pensée, l'essence de la pensée elle-même? » Réponse : « Oui. Conscience immédiate que la difficulté n'est qu'apparente. Là-dessus, souvenir d'une règle générale, notamment que les phrases qui contiennent la même notion répétée deux fois, ne présentent qu'un pseudo-problème ».

2° *Conscience d'un rapport* (« Beziehungsbewusstsein »). Il s'agit ici d'un classement ou de la reconnaissance d'un lien indirect. Exemple : « Plus le pied de la femme est petit, plus la note du cordonnier est grande ». Réponse : « Oui. J'étais d'abord frappé par cette antithèse, mais, sitôt après, saisis le lien qui existe entre l'un et l'autre ».

3° *Conscience d'un développement logique* (« Intentionen »). Ce sont des pensées qui ne comprennent aucune notion concrète, mais seules les liaisons qui en dérivent (« Rein signitive Acte »). « On dirait, ajoute l'auteur, que l'objet est sous-entendu, la pensée se bornant à suivre les développements. » Par exemple, à la question : « Que veut dire le mot « idéal » ? » un homme instruit peut réagir par un aperçu instantané de la philosophie de Kant ou de Platon. Bühler s'est beaucoup attaché à cet ordre de phénomènes. Il demandait : « Qu'y-a-t-il de commun entre Herbart et Hume? » —

Que peut dire le mot « Renaissance »? etc., etc., et certaines réponses témoignent que les sujets avaient des aperçus de la valeur de tout un chapitre, mais toujours sans éléments représentatifs.

Ces trois types ne sont pas les seuls qui existent, l'auteur réserve à l'avenir la possibilité d'en découvrir d'autres, mais il en tire déjà la conclusion fondamentale de son étude, notamment que *la pensée se développe suivant des lois tout autres que celles de l'association.* « Lorsqu'on aura saisi toutes ces liaisons, dit-il, on connaîtra le mécanisme de la pensée. »

Voilà un fait dont l'importance n'échappera à personne et qui concorde parfaitement avec l'expérience pratique de la vie. Il suffit de s'observer un peu longuement pour se rendre compte qu'à côté des données qui relèvent de la perception — des images mentales, des souvenirs, des notions abstraites ou forgées — il y a des éléments dépourvus de tout caractère représentatif. Ce sont ceux-là même qui donnent à notre pensée cette apparence fantomatique et immatérielle qui en est devenue le trait distinctif. Bühler a très bien reconnu que ces éléments ne sont pas des produits de la réflexion, qu'ils ne sont pas introduits après coup, mais présentent des données aussi immédiates que les éléments représentatifs de la conscience (« Wasbestimmtheiten »). Il reste seulement à préciser comment les premiers se lient aux autres. L'auteur fait ici tout ce qu'il est possible de faire en se basant sur les seules données de l'introspection, mais il n'arrive naturellement à aucune synthèse positive. Il décrit, il constate, mais ne parvient à saisir aucun lien réel. Il constate notamment que les « actes propres » de la pensée peuvent s'appuyer sur les éléments représentatifs aussi bien qu'en être tout à fait privés. Le premier cas peut être illustré par les questions suivantes : « Combien de couleurs fondamentales y a-t-il dans la Madone de la Chapelle Sixtine? » — « Combien de personnages y a-t-il dans le tableau de Bœcklin : *le Jeu des vagues*? » Pour répondre à ces questions-là on évoque effectivement les couleurs et les personnages. Mais si l'on demande combien de statues il y a sur le vieux pont de Mayence, il est probable que le calcul approximatif se fera sans évocation mnésique.

La différence est saisie sur le vif et très finement notée. Lorsque les points de repère sont incertains, la pensée semble opérer sans

le concours de la mémoire. D'autres exemples montrent que le rôle des images mentales peut être encore plus varié : elles se rencontrent tantôt comme point de départ, tantôt comme confirmation de la pensée, tantôt avec relief, tantôt d'une manière si effacée que leur présence se réduit à la conscience d'une place dans l'ordination psychique (« Platzbestimmtheiten innerhalb einer bewussten Ordnung »).

En fin de compte, l'auteur fait encore un effort pour déterminer la *fonction psychique* dont ces éléments nouveaux sont le produit. Il la définit comme un *savoir immédiat, actuel* (« unmittelbares, actuelles Wissen ») en opposition au savoir secondaire ou potentiel qui s'appuie sur les données de la perception. Cette formule est tout à fait exacte, mais elle ne peut avoir qu'un sens verbal ou, si on veut y voir quelque chose de plus, une valeur métaphysique. Si le mot savoir est pris dans le sens journalier, ce n'est qu'une périphrase de plus, s'il suppose une activité, celle-ci ne peut se rapporter qu'à l'entité métaphysique de l'esprit. Dans un cas, comme dans l'autre l'effort de Bühler s'arrête également loin de toute synthèse positive.

La seconde et la troisième partie de son travail ne font qu'aggraver cette impression d'incertitude. Dans l'une, il reprend l'étude des matériaux au point de vue de l'*enchaînement immédiat*[1], dans l'autre, au point de vue du *rapport mnésique*[2] des données. Le problème mnésique ne mérite pas de nous retenir ici, car il est évident que, pour des éléments aussi peu précis, l'action du passé ne pouvait s'indiquer que d'une manière très vague. Quant à l'enchaînement immédiat des données « dans la coupe transversale de la conscience », l'étude de Bühler révèle des phénomènes fort curieux, mais encore plus fugitifs. Reprenant, encore une fois, les résultats de questionnement, l'auteur constate que le champ de notre conscience ne se limite pas aux éléments propres de la pensée qui l'occupe. Il distingue, entre ces dernières, des faits de conscience qui ont une origine étrangère et qui représentent tantôt une critique, tantôt un « savoir » simplement parallèle. « Nous savons par exemple, dit-il, si nous nous trouvons

1. K. Bühler, II. Ueber Gedankenzusammenhänge, *Arch. f. ges. Psych.*, 1908, XII.
2. K. Bühler, III. Ueber Gedankenerinnerungen, *Arch. f. ges. Psych.*, 1908, XII.

sur la bonne voie, si nous sommes près du but; nous savons d'une pensée, qu'elle nous a été suggérée par quelqu'un, qu'elle se rattache à la pensée précédente et ainsi de suite. Ces données ne résultent pas d'un acte particulier de la conscience et n'attirent pas non plus toute notre attention; elles se trouvent simplement entre les éléments propres de la pensée. »

L'observation est de nouveau très précieuse, mais ne permet de rien induire sur le mécanisme de ces phénomènes. Il est impossible de préciser s'ils se détachent de la pensée principale par quelque processus d'association ou s'ils proviennent de quelque facteur émotionnel. L'auteur se borne à y distinguer deux groupes principaux : 1° phénomènes relatifs aux impressions du sujet (« Zwischenerlebnissbeziehungen ») et 2° phénomènes relatifs aux objets compris dans la pensée (« Zwischengegenstandsbeziehungen »), mais cette distinction ne fait qu'aggraver le vague où se perd son étude. A voir maintenant ces éléments étrangers qui se montrent entre les schémas logiques et les lambeaux d'images, on prendrait la pensée, en effet, pour une substance spécifique régie par une causalité à elle et des lois tout autres que celles qui gouvernent la substance matérielle du cerveau !

En résumé, l'effort de Bühler aboutit au même résultat que les recherches de Messer et de Watt : à fixer et à décrire des éléments nouveaux de l'expérience interne. Quant au rapport de ces derniers aux éléments représentatifs de la conscience et au schéma matériel du cerveau, cela reste tout à fait indéterminé. On peut dire même plus : la différence qui existe entre les données de l'introspection et les données de l'expérience externe s'accentue à un tel point que toute synthèse moniste paraît impossible et la conception de Bühler se rapproche encore plus de la théorie de Lipps qui postule, pour le monde psychique, « une causalité tout à fait différente [1] ».

Une conclusion de ce genre est tout à fait naturelle. Si nous comparons les résultats obtenus par la méthode du questionnement avec le substratum matériel de la pensée tel qu'il est jusqu'à présent compris en Allemagne, les tendances spiritualistes de Lipps, de Külpe, de Stumpf et de l'école de Wurzbourg nous deviendront tout à fait compréhensibles. En effet, à côté d'un schéma de

1. Th. Lipps. Die Wege der Psychologie. *Arch. f. ges. Dsych.*, 1905, VI.

cellules et de fibres nerveuses, la trame des phénomènes psychiques paraît d'une toute autre nature. Mais si on compare ces derniers à un schéma de réflexes cérébraux, la conclusion change totalement. Nous avons déjà reconnu dans les travaux de Messer et de Watt que, loin de s'écarter de celui-ci, l'analyse introspective y trouve des points d'appui précieux. Dans le travail de Bühler le rapprochement devient tout à fait décisif. *Les phénomènes mystérieux qui se montrent, chez celui-ci, les vrais « porteurs de l'idéation » prennent corps dans le fonctionnement des réflexes cérébraux.* En effet, la loi du développement fonctionnel a trait non seulement à la formation de l'arc réflexe, mais encore aux processus centraux qui peuvent le compliquer. Et ces processus d'inhibition et de transmission doivent être très nombreux. Chaque branche de notre savoir doit comprendre des processus « sui generis » : de transmission à un sens associé, de passage d'une partie au tout, d'une partie à une autre, etc., etc. Un enfant quelque peu développé doit être déjà doué de plusieurs systèmes de transmissions. Supposons, par exemple, que son regard tombe sur une pomme. Il pourra réagir soit par un jugement : « elle est belle, cette pomme! » soit par le passage à une notion surordonnée : « fruit », soit par le passage de la partie au tout : « jardin ». Cet acte peut s'accompagner d'une pensée non-formulée : « chez nous les pommes sont moins belles » ou d'un désir : « je voudrais bien l'avoir, cette pomme ! »

Tout cela sera le produit de l'expérience antérieure, reliquat des réactions passées. Qu'arrivera-t-il alors si son regard n'est pas frappé par un objet quelconque, mais par un signe ou un symbole verbal : par le problème 2×2 ou par un nom connu de l'histoire (Caïn, Abel)? Les transmissions centrales s'opéreront d'une manière d'autant plus vive. Les signes mathématiques détermineront un montage spécial du système nerveux, les noms propres, un autre, les termes grammaticaux, un troisième, et ainsi de suite. Mais ce n'est pas encore tout. Le mécanisme de la conscience ne se limite pas aux réactions verbo-motrices; il comprend encore bien d'autres mouvements. Pour vivre comme nous vivons, il faut apprendre à faire sa toilette, à passer et à boutonner les vêtements, à remplir le rite complexe de la nutrition, à classer les documents, à communiquer avec d'autres hommes à l'aide de symboles parlés ou écrits, etc., etc. Chacun de ces actes *est déterminé par*

un système de transmissions dans les centres nerveux du cerveau. Nous disons « transmissions » et non pas « réactions », parce que, dans la plupart des cas, la réaction se trouve inhibée et n'aboutit que d'une manière détournée à une solution sécrétoire on motrice. Ainsi, par exemple, lorsqu'au réveil mon regard tombe sur les chaussures, cette vue pourrait produire une réaction verbo-motrice, mais je ne les nommerai pas; elle pourrait produire un jugement, mais je ne dirai pas si elles sont plus ou moins bien faites; elle pourrait déterminer un mouvement de préhension, mais je ne bougerai pas; d'une manière tout instinctive je chercherai d'abord du regard où se trouve le tire-bouton. Voilà une série de transmissions d'un centre nerveux à un autre. Si le même objet frappait mon regard à la devanture d'un magasin, le cours de la réaction serait tout autre. J'aurais, peut-être, un coup d'œil rapide sur mes pieds, un mouvement vers le porte-monnaie et, finalement je m'adresserais au vendeur pour en demander le prix. La même perception peut donc être associée à deux systèmes de transmission différents.

Admettons, maintenant, que je voie, dans la rue, une réclame représentant une paire de chaussures. Si ces dernières me frappent par leur forme, si je les trouve élégantes ou commodes à porter, j'aurai tout de suite un ensemble de sensations du premier type; si elles me frappent par le prix, mon idéation sera dirigée dans le second sens.

Nos réactions ne sont presque jamais directes. Notre vie est dominée par des systématisations de ce genre. Qu'on pense à un voyageur qui dort dans une chambre d'hôtel. On frappe deux coups à la porte et, avant de se rappeler où il est, il sait que l'heure arrive, qu'il doit se lever, s'habiller et prendre le train. Des écoliers jouent dans un préau. La cloche sonne et l'animation baisse comme par enchantement. Certains ne se rappellent même pas quelle est la leçon qui les attend, mais ils ont déjà conscience qu'il faut rentrer, reprendre les livres et répondre à des questions désagréables.

Que des processus de ce genre existent, qu'ils jouent un rôle considérable dans l'activité du système nerveux, nous le savions depuis longtemps. L'analyse de Bühler nous suggère qu'ils forment le pivot même de la vie mentale. La conscience d'une règle,

la conscience d'un rapport et la conscience d'un développement ne peuvent se rapporter qu'à des processus de ce genre. Voilà un fait dont l'importance dépasse tout ce qu'on pouvait attendre des expériences de questionnement.

D'une part, tout ce qui s'indiquait dans les recherches antérieures, dans les travaux de Messer et de Watt, trouve ici sa raison d'être et sa véritable explication. Les tendances propres du cerveau, les processus accessoires sans expression verbale, le « montage » dans les jugements ne sont plus des faits isolés; ils se rattachent à un ensemble de dispositions motrices qui se montre inhérent à tout cerveau développé. Les travaux de l'école de Wurzbourg ne semblent donc plus d'une valeur accidentelle; il prennent une place très importante dans l'étude des processus mentaux.

Mais l'importance de ce fait n'est pas moindre en ce qui concerne la psychologie objective. Quelque intéressantes qu'aient paru les recherches sur le fonctionnement des réflexes cérébraux, elles n'assuraient pas encore l'avenir de la nouvelle science. Les partisans d'une psychologie spéculative avaient toujours le droit de répliquer : « C'est bien, mais ce n'est pas assez. La vie psychique ne se réduit pas aux seules perceptions et associations. Que faites-vous des phénomènes plus élevés de la vie mentale où le « moi » se manifeste activement : « Je sais », « je comprends », « je dois », et les rapports logiques du « moi », presque dépourvus de contenu? Comment passez-vous du réflexe à ces données encore inconnues et peut-être insaisissables de la vie mentale? »

L'étude de Bühler donne à ces questions une réponse d'autant plus précieuse qu'elle est tout à fait inattendue. Le fond de dispositions motrices qui est reconnu en propre à chaque cerveau normalement développé, ajoute au schéma objectif un mécanisme dont l'importance dépasse tout ce qui est déjà connu. L'instabilité de ce mécanisme en dehors des états soporeux ou cataleptiques, donne corps à ce qu'il y a de plus mystérieux, de plus immatériel dans la vie psychique, aux manifestations du « moi » détachées de toute perception. Si l'étude objective reste encore attachée au fonctionnement des réflexes, il ne faut y voir qu'un moyen pour arriver aux systématisations motrices qui nous sont suggérées par les expériences du questionnement comme formant la propre base de la personnalité et de la conscience.

Ainsi, nous arrivons, en fin de compte, à ce résultat paradoxal : le nouvel essor de l'introspection à l'Institut Psychologique de Wurzbourg n'aboutit, par lui-même, qu'à une synthèse métaphysique, mais la psychologie objective en reçoit, par contre-coup, un nouveau et puissant appui.

Tel est le bilan des trois principaux travaux de l'école de Wurzbourg. L'espace nous manque aujourd'hui pour nous arrêter aux autres : aux recherches d'Ach, de Segall, de Grünbaum, etc., mais nous y reviendrons un jour et n'aurons pas de difficulté à montrer que la portée en est la même, formant des contributions accessoires à l'étude objective de la pensée.

N. Kostyleff.

LE RÔLE DE L'INDIVIDU

DANS LA FORMATION DE LA MORALE

En réaction contre la tendance ancienne des philosophes, qui considéraient le fait moral comme essentiellement individuel, les sociologues contemporains ont surtout insisté sur son caractère social. Dans les définitions qu'ils ont données de la morale, l'individu est un peu trop réduit au simple rôle d'exécuteur des règles socialement établies.

Le point de vue des sociologues est exact, et leur méthode est celle qui présente, à l'heure actuelle, la plus grande valeur. Tout en nous y rattachant, nous pensons qu'il est nécessaire de préciser la part que prend l'individu dans la formation de la morale, car, à ne le considérer que comme un élément social, sorte de rouage actionné par le mécanisme d'ensemble de la société, on ne tient pas compte du caractère nouveau que prend la personnalité humaine, et la force qu'elle imprime au progrès.

Un des résultats de la Sociologie est d'avoir montré que plus l'organisation sociale se fait complexe et mieux adaptée aux buts qu'elle doit remplir, plus l'individu se libère, et plus, par conséquent, le rôle obscur, qui lui était assigné dans les sociétés primitives, devient conscient.

C'est ce rôle que nous voudrions préciser. Pour cela il nous faut expliquer comment les manières d'agir des individus sont déterminées par leurs idées, et par les représentations mentales qu'ils ont de l'univers et de leur propre pensée, ainsi que la valeur assignée par la société aux actes qui semblent s'écarter de la règle commune.

I. — Les représentations mentales.

Qu'appelle-t-on représentations?

Pour avoir une idée précise du monde, l'homme doit connaître les divers objets qui le composent, et les rapports qui s'établissent entre eux. Penser, c'est apercevoir des rapports entre les choses, même en leur absence. Cette évocation des objets, possible à tout instant, suppose donc qu'ils sont dans notre esprit. Il n'est guère besoin d'insister pour faire comprendre qu'ils ne s'y trouvent pas en réalité, car chaque cerveau humain aurait alors les proportions de l'univers perceptible; ils y sont seulement représentés sous la forme d'une image. Par suite d'un phénomène de substitution, dont l'étude est du ressort de la physiologie et de la psychologie, le cerveau reçoit les images des objets réels, et, les possédant ainsi transformés, il les utilise ensuite pour penser.

Nous appelons *représentation* l'image mentale des choses.

Lorsque nous apercevons une table, elle se fixe dans notre esprit sous forme de réprésentation, et il suffit ensuite d'un acte mental — volontaire ou inconscient — pour la ressusciter en image, et en permettre la description. Et ainsi de tous les objets.

Le pouvoir d'évocation des images varie avec chacun de nous. Chez les uns, elles n'ont qu'une forme vague et indécise, tandis que chez les autres elles renaissent avec précision et exactitude. Mais quel qu'en doive être l'aspect futur, ce qui constitue leur caractère commun, c'est qu'elles reposent, à l'origine, sur une expérience des sens. Toutes ne sont pas cependant des décalques de la réalité. Il en est que l'imagination a créées, à l'aide des éléments expérimentaux, et dont on ne peut retrouver l'apparence exacte dans la réalité. La chimère des Grecs, par exemple, est un être supposé. Elle résulte d'une combinaison de parties qu'on ne voit pas associées dans la nature : la tête et le buste de la femme, la croupe et les pattes du lion, les ailes de l'aigle. Mais chacune de ces parties existe. La chimère n'est pas le signe d'une expérience directe, mais d'une série d'expériences fortuitement assemblées.

L'homme, en effet, ne tire rien du néant, fut-ce ce qu'il essaye de construire avec les attributs les plus différents des siens. Ses

dieux eux-mêmes, il les représente sous des formes composites, mais reconnaissables à l'analyse. Tantôt ils sont formés par la réunion des deux natures animale et humaine, tantôt ils sont tout animal ou tout homme. Les chrétiens, malgré leur conception d'un Dieu pur esprit, n'ont pu le créer de toutes pièces. Il emprunte l'aspect de l'homme, dont il ne diffère que par la possibilité de se soutenir sur les nuées; et comme Esprit-Saint il se manifeste sous les apparences de la colombe.

La valeur des représentations. Le critérium de l'expérience.

Le seul moyen que nous ayons pour nous assurer du degré d'exactitude de nos images mentales, c'est l'expérience. Nos idées, nos croyances reposent sur des représentations diverses, que nous pouvons opposer les unes aux autres, et classer par ordre de valeur suivant les rapports qu'elles présentent avec la réalité. La conception de l'origine du monde peut être celle du récit biblique de la Genèse, ou celle du système de Laplace. Ce qui les distingue, c'est que l'une provient d'une représentation imaginaire, tandis que nous pouvons vérifier l'autre expérimentalement.

La majeure partie des sciences : l'astronomie, l'histoire, la géographie, nous fournissent des images précises, que la plupart d'entre nous n'ont jamais constatées. En les adoptant nous ne faisons pas un acte de foi. Il nous est possible d'en constater, à tout instant, l'exactitude, ou de les recomposer à l'aide des matériaux qui ont servi à les édifier.

Les représentations et le langage.

Existe-t-il une pensée sans images?

Quelques auteurs l'ont prétendu, mais leur théorie repose sur une constatation mal faite. On pense à l'aide de mots qui, disent-ils, sont pour la plupart dépourvus d'images. Il est de fait que, par une sorte d'économie mentale, les mots qui nous servent de moyens d'expression perdent chaque jour leur contenu imagé. Il est impossible, pour une pensée rapide, d'évoquer avec chaque mot, son sens figuratif. Mais il ne faut pas un long travail d'analyse pour retrouver l'image qui gît en lui, et à laquelle nous faisons inconsciemment appel pour exprimer nos idées.

Les images qui se sont localisées dans les mots ne sont pas quelconques; elles ont été créées et consenties par la société; elles rappellent des croyances, des traditions, une forme de pensée spéciales à chaque peuple. Le mot « panique », par exemple, qui ne désigne plus pour nous qu'une terreur soudaine, exprimait chez les Grecs ce trouble que le dieu Pan met dans les esprits, et faisait allusion à tout un ensemble de mythes religieux. Le langage est un fait social au plus haut degré; il présente ses caractères particuliers selon chaque groupe humain, et il se modifie avec le progrès de la civilisation : « Les langues vivent comme l'homme et l'humanité qui les parle; elles se décomposent et se recomposent sans cesse; c'est une vraie végétation intérieure, une circulation incessante du dedans au dehors et du dehors au dedans, un *fieri* continuel. Dès lors, elles ont, comme tous les êtres soumis à la loi de la vie changeante et successive, leur marche et leurs phases, leur histoire en un mot, par suite de cette impulsion secrète qui ne permet point à l'homme et aux produits de son esprit de rester stationnaires. » (Renan : l'*Avenir de la Science*, p. 180-181.)

Caractères des représentations : l'association et la combinaison. — La logique.

Les mages sont sans cesse en mouvement dans l'esprit; elles s'enchaînent et se combinent entre elles. Songer à quelqu'un, par exemple, c'est en même temps le situer dans son milieu habituel, le voir agir, l'associer à une action. L'esprit ne parvient que dans des cas exceptionnels à être possédé par une seule image, à l'isoler et à la maintenir immobile. Dans l'amour, il arrive parfois que toutes les images, hormis celle de l'être aimé, disparaissent du cerveau de l'amant. Ce travail de l'esprit sur une seule idée, qui prend une importance telle qu'aucune autre ne peut s'y adjoindre, est connu en psychologie sous le nom de monoidéisme.

Les religions, spéculant sur cet état, ont organisé tout un ensemble de procédés pour parvenir à l'évocation d'une image unique. Il est recommandé aux fakirs hindous, qui recherchent l'extase mystique, de fixer un objet et de répéter incessamment la syllabe sacrée : ôm. Cette discipline les conduit sûrement au but.

On trouve dans les écrits d'Ignace de Loyola des méthodes analogues, qui suppriment la complexité et l'étendue des pensées humaines, pour ne conserver que quelques images qui s'amplifient, prennent, à l'exclusion des autres, une énorme importance, et incitent les Jésuites à une action unifiée.

Ce procédé est semblable à celui qui préside à la formation des premières notions collectives dans les sociétés primitives. Lorsque les Australiens célèbrent leurs grandes fêtes religieuses ou *Corrobories*, ils se préparent durant des jours et des nuits à l'apparition finale de l'Esprit. Exécutant les mêmes gestes et proférant les mêmes mots indéfiniment répétés, la pensée fixée sur un seul objet, ils atteignent bientôt à une sorte d'extase. Et lorsque le Dieu apparaît, sous le masque symbolique, les spectateurs et l'acteur lui-même croient à une véritable apparition.

La pensée parvient rarement à se limiter ainsi à une ou quelques images; le plus souvent elle les associe et les relie avec une extrême diversité. Cependant ces combinaisons qui dépendent d'un effort volontaire, se font suivant un ordre, qui permet d'apercevoir le lien de passage d'une idée à l'autre. C'est en cela qu'elles se distinguent du rêve et des raisonnements de l'aliéné, où les images émergent sans choix et sans appel.

La conversation que nous avons eue avec une aliénée, mise en regard d'un entretien de Socrate montrera d'une manière frappante la différence qui existe entre la pensée logique et l'incohérence mentale pathologique.

Il s'agit d'une malade âgée de quarante ans environ, atteinte de paralysie générale, et internée dans un asile de la Seine. — Au cours de cette conversation sténographiée, nous avons essayé, par des questions très simples, portant sur des images usuelles, de fixer l'attention de la malade sur le même sujet. — Malgré nos efforts nous ne sommes arrivés qu'au résultat suivant :

D. — Bonjour madame.

R. — Je ne veux pas rester ici... j'ai mal à l'estomac ; mon petit-fils[1] est malade. J'aime mieux être chez moi parce que j'ai des affaires et je travaille avec un dé... Ici, c'est pas beau, regardez... (Elle regarde partout.)... Parce que j'ai un choubersky pour l'hiver.

1. La malade n'a ni enfants ni petits-enfants.

D. — Où est-il?

R. — Je ne veux pas être ici; Joséphine vient... On travaille comme çà... Voilà... C'est pour le concierge du boulevard Haussmann.

D. — Mangez-vous bien ici?

R. — Mais vous ne savez pas ce qu'on nous donne?... de la bouillie. (Elle s'anime.) Moi, j'aime le pot-au-feu. Oh! je sais faire la cuisine. Ma tante est contente... elle écrit... (Mots incompréhensibles.) A Melun, il y avait un architecte et tout... Du côté des chevaux et puis, mes belles robes rouges...

D. — Où sont vos belles robes?

R. — Chez ma tante

D. — Dans quel pays?

R. — De l'autre côté des chevaux...

D. — Mais dans quelle ville?

R. — Moi j'aime mieux être chez moi parce que c'est beau; et avec Marius...

D. — Qui est Marius...

R. — Mais il travaille chez Bravard... Il vient chez moi parce que c'est beau... Des architectes à Melun. Oh... regardez...

D. — Vous aimez bien Marius...?

R. — Quand il vient... Je m'habille bien le dimanche... On va à la messe avec mon petit-fils... On se promène au Luxembourg.

D. — Avec Marius...?

R. — Non, seule... Je suis grande. Mais pas ici, c'est pas beau ces draps parce qu'on a été dans les Vosges[1]...

Voici, à l'opposé, par quelle dialectique serrée, par quel art des déductions logiques Socrate cherchait à convaincre ses disciples. « Je vais essayer de rapporter, dit Xénophon[2], comment Socrate formait ses amis à l'art de raisonner... Et d'abord voici comment il envisageait la piété : « Dis-moi, Euthydème, quelle idée te fais-tu de la piété! — Je ne vois rien de plus beau. — Pourrais-tu dire quel est l'homme pieux? — C'est, je pense, celui qui honore les dieux. — Est-il permis à chacun d'honorer les dieux à sa fantaisie? — Non,

1. La conversation continue avec la même incohérence et avec la même absence de direction chez notre malade. Toutes ses images se ramenaient toujours à des faits personnels.

2. *Les Entretiens mémorables de Socrate*, par Xénophon, l. IV, ch. VI.

il y a des lois qui règlent le culte. — Celui qui connaît les lois sait donc comment il faut honorer les dieux? — Sans doute. — Et celui qui sait honorer les dieux pense-t-il qu'il faille les honorer autrement qu'il ne le fait? — Non, certes. — Honore-t-on les dieux autrement qu'on ne croit le devoir? — Je ne le pense pas. — Donc celui qui connaît les lois relatives au culte rend aux dieux un culte légitime? — Cela est juste. — Donc celui qui rend aux dieux un culte légitime les honore comme il faut? — Assurément. — Et celui qui les honore comme il faut est un homme pieux? — Sans doute. — Nous aurions donc raison de définir l'homme pieux celui qui connaît le culte légitime? — C'est aussi mon avis. »

« C'est ainsi, ajoute Xénophon, qu'en ramenant les questions à leur principe, il rendait la vérité sensible même à ses adversaires. Quand il parlait seul, il procédait par les principes les plus généralement reconnus, convaincu que c'était là une méthode de raisonnement infaillible. Aussi n'ai-je connu personne qui sût mieux que lui amener ses auditeurs à partager ses sentiments : il disait encore qu'Homère avait appelé Ulysse un orateur sûr de sa cause, parce qu'il savait déduire ses raisons des idées admises chez tous les hommes. »

Il y a donc entre les diverses images de notre esprit de bons et de mauvais liens. Qu'est-ce qui nous permet de les distinguer? Leur rapport plus ou moins grand avec la réalité. Si j'affirme, par exemple, qu'un fleuve coule dans le sens de la plaine à la montagne, et que l'on me contredise, je peux par l'expérience vérifier l'erreur de mon raisonnement. Tous les fleuves observés prennent leur source à des altitudes plus élevées que celles de leur embouchure; les faits observés me forceront donc à distinguer entre mes pensées les rapports justes des rapports erronés.

Le caractère social des rapports établis entre les représentations.

Mais l'homme ne constate pas sans cesse la réalité. Il pense avec un certain nombre d'images qui lui ont été données par la tradition sociale, par la pensée actuelle du groupe où il vit, par la science. Il les admet pour vraies parce qu'il sait qu'elles sont consenties par tous, et qu'il peut les renouveler pour en faire la preuve. L'aliénée dont nous avons rapporté les paroles avait oublié la science

acquise par son groupe, et, ne cherchant plus à la respecter, exprimait des idées incohérentes. Socrate, au contraire, l'avait sans cesse présente à l'esprit, d'une manière très complexe, et il en apercevait à tel point tous les aspects que sa pensée, toujours diverse et logique, pouvait réunir plusieurs théories contradictoires.

La logique est un fait social, et ce qui le prouve c'est que les liens qui s'établissent entre les divers groupes d'images sont caractéristiques de chaque société.

Le sauvage qui voit la lune passer par des phases successives, la suppose douée de vie à la façon des êtres terrestres, et capable de commander elle-même ses mouvements. Il en fait une personne, car son expérience est trop réduite pour qu'il s'imagine le mouvement en dehors des êtres vivants. Et comme elle n'opère ni dans le même milieu, ni de la même manière que les hommes, il lui prête des pouvoirs surnaturels et en fait un Esprit. Il constate ensuite que cet Esprit est en rapport, à chaque moment de son activité, avec divers objets de la nature qui ont aussi des phases. Il en déduit que la lune a, par exemple, une influence sur la fécondité des animaux, sur la croissance du riz et sur lui-même. Il établit alors un ensemble de rites pour se rendre la lune favorable. Les pratiques arabes du Rhamadan, où il est interdit de manger tant que la lune est visible, ont certainement leur origine dans un culte lunaire préislamique.

Notre explication des phases de la lune dérive d'une logique différente. Nous n'établissons plus de rapports entre elles et les activités terrestres, notre conduite n'est plus soumise à ses mouvements. Or, malgré les conceptions exactes que fournit la science, la force de la tradition est telle qu'elle impose encore à quelques-uns les formes de l'ancienne logique. On retrouve dans les campagnes des coutumes qui témoignent de la croyance en ces anciens rapports mythiques. Les femmes se coupent les cheveux à chaque nouvelle lune, sûres de l'efficacité de cette observance; la jeune fille qui désire se marier se soumet à des rites magiques qui se rapportent à cet astre. Elle marche à reculons en fixant la lune pleine et répète ces mots assonancés :

Lune, lune d'argent
Fais-moi voir en rêvant
Le mari que j'aurai de mon vivant.

Avant de s'endormir elle place un miroir sous son oreiller, et elle obtient dans un rêve la réponse à sa question.

Comment se forment les catégories intellectuelles.

Les représentations que nous avons des objets de l'univers nous sont fournies par l'expérience de nos sens; mais leur valeur dépend de la matière dont la Société les distingue, et de la place qu'elle leur assigne. Elle range les choses selon les rapports qu'elle aperçoit entre elles dans un certain nombre de catégories. La vue d'une chaise, par exemple, nous rappelle qu'il faut la placer dans la catégorie des objets-meubles, et que, sur ce point, nous serons d'accord avec tous les gens de notre groupe. Chaque société, en effet, classe les objets suivant une logique qui lui est propre. Dans les sociétés primitives les gens du clan du Corbeau, disent que la pluie, la grêle, certaines plantes et certains êtres sont des corbeaux, car ils aperçoivent entre eux un même principe commun, une même force qui permet de les représenter sous les espèces du Corbeau. Les Chinois font entrer dans les huit catégories entre lesquelles ils partagent tous les objets connus, des choses aussi différentes pour nous que des notes de musique, des astres, des qualités morales... Leur logique n'est donc pas établie sur les mêmes données que la nôtre. A côté du classement, le langage est aussi le signe par lequel la société donne une valeur aux choses.

Et, en effet, tout objet qui n'est pas social n'a pas de nom. Le bâton sacré des Australiens, le churinga, n'est désigné par aucun mot dans les langues européennes, où il est même difficile d'exprimer à l'aide de périphrases le symbole qu'il représente. Il se compose d'une pièce de bois, percée d'un trou et ornée de dessins; il possède des pouvoirs magiques et religieux, et il est si sacré que son nom ne peut être prononcé tout haut; on le murmure mystérieusement.

La place que les objets occupent dans la société détermine ainsi leur qualification sous forme de mots.

*
* *

De la vie en société dépendent donc et la formation du langage, et la valeur attribuée aux images et à leur combinaison. Il ne fau-

drait pas en déduire cependant que la pensée humaine est à tel point encerclée par les données sociales qu'elle ne peut mettre en jeu aucun élément personnel. Toutes les pensées seraient alors identiques, ce qui est contraire à l'observation.

Avec tous les éléments communs qu'il reçoit du dehors, chacun de nous, grâce à la richesse des images et des combinaisons nouvelles qu'il établit entre elles, selon sa manière d'être particulière, crée d'infinies variétés d'images, d'idées, de déductions. De sa conscience surgissent sans cesse des constructions originales, quelque chose de nouveau et de spécifique à lui, qui distingue sa pensée de toutes les autres.

Sa personnalité est d'autant plus marquée qu'il a à sa disposition un plus grand nombre d'images — donc de connaissances — qu'il combine suivant un degré plus haut de complexité. On se rendra compte un peu plus loin de ce mécanisme, lorsque nous expliquerons la manière dont se coordonnent les images qui peuvent nous inciter à des actes moraux.

II. — Les actes.

Rapport entre les actes et les représentations.

Pour étudier les représentations mentales la Science doit les examiner comme de pures images, immobiles et isolées. Or, ce n'est pas ainsi qu'elles se présentent dans la réalité où elles sont accompagnées d'un mouvement, et déterminent toujours un commencement d'acte.

Toute pensée est motrice. L'orateur qui prépare un discours en exécute inconsciemment les gestes, la personne qui se remémore un air de musique accomplit les mouvements du chant, même si elle ne profère aucun son. Il est aisé pour chacun d'en faire la preuve. Il suffit, en restant immobile, de fermer les yeux et de se remémorer un air connu. Si, au milieu de cet exercice, on fixe à un moment donné son attention sur les organes vocaux, on les sent se mouvoir comme dans la véritable émission du chant. Si l'on s'applique, au contraire, à supprimer ces mouvements que l'attention vient de révéler à la conscience, on constate que la remémorisation n'est plus possible. Cherche-t-on à la susciter de nouveau, les

mouvements involontaires se reproduisent alors avec une force invincible.

On peut même enregistrer ces mouvements dans l'expérience suivante : on place sur les organes vocaux d'une personne une ampoule en caoutchouc remplie d'air, reliée à un style inscripteur, et on demande au sujet de se remémorer un air de musique sans le chanter. On voit s'enregistrer aussitôt sur le cylindre mis en rapport avec le style inscripteur la série, légèrement esquissée, des mouvements du chant.

D'autres expériences de laboratoire ont montré que, pour des fonctions qui semblent cependant échapper à tout contrôle de la volonté, les représentations mentales conditionnent des mouvements inaperçus. Lorsqu'un homme exécute des mouvements volontaires énergiques des extrémités du corps, on constate que la pression artérielle générale augmente, que le volume des extrémités diminue en même temps qu'augmente le volume des organes abdominaux, c'est-à-dire qu'un déplacement de la quantité de sang a lieu dans ces organes... Fait curieux, l'exécution effective des mouvements n'est pas ici indispensable pour que ces phénomènes d'antagonisme ou de balancement entre la circulation des différents organes du corps se produisent, il *suffit de la représentation mentale du mouvement* [1].

Il serait facile de donner un grand nombre d'autres exemples faisant la preuve que les représentations mentales et les actes sont intimement liés et se conditionnent réciproquement. Nous renvoyons aux travaux de psychologie relatifs à cette question.

Les actes moraux.

Les actes humains se classent en divers groupes : en actes religieux, moraux, artistiques, technologiques, etc., qui correspondent à des représentations du même nom. Si nous considérons les actes moraux, nous verrons qu'ils se caractérisent par ce fait que, plus que les autres, ils supportent un jugement collectif qui les range dans la catégorie du *bien* ou du *mal* et parce qu'ils comportent des sanctions. Les actes peuvent passer d'une classe à l'autre

1. Communication faite au *Congrès international de Physiologie*, 13-16 août 1907, dans *Archives internationales de Physiologie*, vol. V, fasc. IV, 5 octobre 1907.

lorsqu'ils changent de caractère; c'est ainsi que l'acte de fumer sa pipe, qui constitue à certains égards une technique, passe, en quelques circonstances, dans des classes de faits différentes. Fumer dans un wagon de chemins de fer, malgré l'interdiction, est un acte qui peut entrer dans la catégorie des faits juridiques, si l'on prononce un jugement avec application de la peine prévue par la loi, ou dans la catégorie des faits moraux si la sanction se borne à la simple réprobation du groupe. Cet exemple, très ordinaire, montre à quel point il serait aisé de multiplier les cas analogues.

Définition provisoire de la morale.

Ces données générales sur les représentations intellectuelles et la manière dont elles déterminent les actes, nous permettent, dès à présent, de proposer une définition de la morale. Bien que provisoire, elle nous aidera à fixer quelques idées essentielles pour la poursuite de cette analyse. *La morale*, dirons-nous, *est un idéal d'action élaboré par la société et sanctionné par elle, qui détermine nos actes.*

Mais cette définition, si elle tient compte de tous les caractères sociaux du fait moral, laisse dans l'ombre la part que l'individu apporte, en tant qu'individu, dans sa formation; et elle néglige ainsi, avec la manière dont chacun modifie l'idéal commun, un des éléments de l'évolution de la morale.

III. — La part de l'individu dans la formation de la morale.

Aucun de nous ne reçoit et ne réalise la règle sociale suivant des interprétations identiques. Pour quelques-uns qui la suivent en aveugles, combien d'autres cherchent à s'en affranchir, ou par ignorance ou par désir conscient de la perfectionner. Ainsi s'expliquent toutes les réactions de l'individu contre la Société, depuis la révolte du criminel qui ne peut refréner ses impulsions, jusqu'à la tentative de réforme raisonnée du moraliste.

Des philosophes comme Socrate, des fondateurs de religion comme Jésus et le Bouddha n'ont guère fait autre chose que de protester, au nom de la conscience individuelle, contre la morale de leur époque. Jésus, attaquant de front le formalisme de la loi mosaïque permit, de son propre chef, de ne plus observer le jour du Sabbat, et de ne plus sacrifier dans le temple. Sa prédication,

révolutionnaire en son fond, tendait à substituer aux anciennes règles sociales un idéal nouveau. Ainsi une action fortement individuelle peut mettre en échec la tradition séculaire.

Une définition de la morale qui ne tient pas compte de cette liberté relative de l'individu en face de la règle établie, reste forcément très incomplète.

Cette possibilité que possède chaque homme d'interpréter les règles sociales n'est pas toujours le résultat d'un effort volontaire et conscient. Le plus souvent, cette interprétation se produit d'une manière automatique, par le seul fait des différences qui existent entre chacun de nous. Notre individualité est *finie*; elle ne peut refléter la multiplicité des faits sociaux; elle n'en retient qu'une part. Elle imprime à ce qui la dépasse et qu'elle perçoit un caractère personnel, transformant ainsi toutes les données des choses qui lui parviennent.

Les objets de l'univers se réfléchissent et se transposent en images dans chaque cerveau humain, mais on ne connaît pas deux cerveaux où ce phénomène ait lieu d'une manière identique. L'homme est composé d'un grand nombre de cellules, dont l'action synergique constitue sa personnalité. En raison de modifications anatomiques, à peine perceptibles, et dont l'infimité est peut-être comme celle du grain de sable qui suffit à changer le mouvement d'une montre, cette action, cette physiologie varie avec la famille, la race, la classe sociale auxquelles il appartient. Les impressions extérieures se fixent et se lient dans sa pensée suivant des formes différentes. Chaque individu, considéré dans chaque groupe social, a des réactions qui lui sont propres et qui s'étagent, en passant par mille degrés, depuis celles de l'homme de génie jusqu'à celles de l'aliéné.

La tradition et le progrès en morale.

Cette possibilité pour chaque homme de réagir à sa manière dans les actes de la vie sociale est une des conditions du progrès. Mais elle n'implique pas que, pour exprimer ses tendances, l'individu doive s'éloigner outre mesure de l'idéal commun, et détruire, sans précaution, les règles traditionnelles. En effet, les idées nouvelles, qui ne prennent pas leur point d'appui sur une tradition, déterminent l'anarchie, et non le progrès. La science, pour tenter

ses découvertes, ne débute jamais en abolissant tout ce qui est acquis, et dont elle doute peut-être. Elle part du connu pour aller à l'inconnu, et ses acquis nouveaux permettent de modifier lentement et par fragments les faits erronés du passé.

Il en est de même en morale. Celui qui inventerait de toutes pièces un système de conduite, sans lien avec ce qui existe, serait tenu pour un fou ou un original, qui attirerait à peine quelques adeptes. Les moralistes qui semblent avoir le plus innové n'ont fait, en général, que synthétiser des aspirations diffuses à leur époque; et s'ils ont réussi à modifier les anciennes règles morales c'est qu'ils les perfectionnaient sans les nier.

Il est dans le principe même de la morale de progresser; la preuve en est que, dès l'instant où elle semble avoir atteint un point de perfection, on la préserve de l'initiative individuelle, on la fixe, on la codifie, elle devient le droit. Et, chose curieuse à noter, celui-ci ne se perfectionne que par l'intermédiaire de la morale. Les modifications apportées au régime juridique sont toujours précédées de mouvements d'opinions, qui sont, à n'en pas douter, des formes de la morale en perpétuelle évolution.

La recherche de la paternité, imposée déjà dans quelques pays européens, tend à s'introduire aussi dans le droit français.

On peut suivre dans la littérature, dans les journaux, au théâtre les débats passionnés que soulève cette question. La morale se trouve enrichie par ce mouvement des consciences qui veulent faire intervenir, parmi les éléments nouveaux de perfectionnement, la responsabilité du père envers ses enfants illégitimes.

La morale ne doit pas ses progrès rapides à la seule initiative des individus. Solidaire, en tant que fait social, de tous les autres faits sociaux, elle profite de leurs transformations particulières. Les progrès qui s'accomplissent dans tous les ordres de l'activité humaine entraînent un changement des idées, des *représentations* mentales de chacun, donc une morale nouvelle. L'invention de certaines techniques : les chemins de fer, les bateaux à vapeur, l'automobile, en supprimant les distances, aura plus fait pour abolir les préjugés de race, par exemple, que tout l'effort de la prédication chrétienne. Jésus a enseigné l'amour des hommes et cela n'a empêché ni les guerres, ni les Inquisitions, ni la traite des nègres. Car une théorie qui ne s'appuie pas sur des connais-

sances précises fléchit dans la pratique. Mais les représentations nouvelles, nées des découvertes scientifiques et des techniques industrielles, ont déterminé exactement ce qu'est la notion d'humanité et l'imposent peu à peu à la conscience de chacun.

Le rôle de la connaissance en morale.

Il s'ensuit que plus un homme aura de connaissances exactes, et plus il aura d'éléments pour composer et augmenter sa moralité. Or, il existe plusieurs ordres de connaissances, de valeur inégale; qu'est-ce qui déterminera notre choix entre elles toutes? Ce sera leur degré de relation avec la réalité, constaté par l'expérience. A l'heure actuelle, la science seule présente ces caractères.

Mais, pour comprendre le passé, il faut admettre qu'une connaissance des choses vague, sentimentale a pu remplir, à certaines époques, le rôle d'une science exacte et aider au perfectionnement de la morale. Le sentiment que Jésus avait de la fraternité humaine, et qu'il expliquait par l'idée erronée d'une parenté commune en un Dieu père, a marqué un progrès sur l'étroit nationalisme juif. Or, en fixant le système métaphysique de Jésus dans des dogmes, l'Église chrétienne a enlevé à sa morale toute possibilité de développement. A l'heure actuelle, où les représentations religieuses s'opposent aux représentations scientifiques, la morale qui découle des unes et des autres est en contradiction violente. L'humanitarisme, né des connaissances scientifiques exactes, ne peut s'établir d'après les aspirations vagues du Christ; il est actif, à l'opposé de l'absolu sentimental de Jésus qui conduit au nihilisme.

Un absolu fondé sur la seule raison, présente, avec moins de chances d'erreurs, d'aussi graves défauts. Et c'est là le point faible de la Révolution française. Comme l'a dit Renan elle est bien : « le premier essai de l'humanité pour prendre ses propres rênes et se diriger elle-même. C'est l'avènement de la réflexion dans le gouvernement de l'humanité... On peut appeler tout ce qui précède période *irrationnelle de l'existence humaine*, et un jour cette période ne comptera dans l'histoire de l'humanité et dans celle de notre nation en particulier, que comme une curieuse préface, à peu près ce qu'est à l'histoire de France ce chapitre dont on la fait d'ordinaire précéder sur l'histoire des Gaules. La vraie histoire de France commence à 89; tout ce qui précède est la lente préparation de 89

et n'a d'intérêt qu'à ce prix. Parcourez, en effet, l'histoire, vous ne trouverez rien d'analogue à ce fait immense que présente tout le XVIIIe siècle : des philosophes, des hommes d'esprit, ne s'occupant nullement de politique actuelle, qui changent radicalement le fond des idées reçues, et opèrent la plus grande des révolutions, et cela avec conscience, réflexion, sur la foi de leurs systèmes[1]. » Mais cette révolution est faite par des philosophes qui prennent pour point de départ de leur action un absolu de liberté, d'égalité, de fraternité. Ils jettent au monde cette semence idéale, sans s'inquiéter des moyens de la faire germer. Leur rêve de justice est plus humain, plus près de la vérité scientifique que celui de Jésus, car il ne doit pas se réaliser dans la vie de l'au-delà, mais dans la société et par elle. Néanmoins l'idéal révolutionnaire était encore loin des réalités. Les sursauts de réactions qui suivirent le prouvent bien. Il faut arriver à notre époque pour prévoir le moment où cet idéal pourra se réaliser. Chose curieuse, ce seront les économistes, souvent adversaires des idées de la Révolution qui, avec leurs vues pratiques, leurs chiffres, et leurs travaux précis auront le plus fait pour atteindre ce but. Les idéologues actuels, pour fonder leur théorie sociale, sont obligés de recueillir les faits positifs que les économistes ont réunis.

Il apparaît donc que la condition de la moralité sociale et individuelle est de posséder des connaissances claires, rationnelles, fondées sur l'expérience qui les légitiment et les rendent durables.

Dans la mesure où des connaissances plus étendues lui dicteront une conduite nouvelle, l'individu pourra même s'affranchir des règles imposées par la société.

La mesure de l'initiative individuelle en morale.

A quel signe l'homme reconnaîtra-t-il la supériorité de sa science et la valeur de ses actes? Juge et partie il ne peut décider lui-même. Il faut donc qu'il s'en réfère encore au jugement du groupe. C'est la société qui lui dira si oui ou non la part d'interprétation personnelle qu'il apporte dans ses actes est acceptable. Mais la société est une chose bien vague, bien insaisissable. Comment s'adresser à elle pour lui demander son adhésion? Elle ne forme

1. Renan, *Avenir de la Science*, p. 25.

pas un tout homogène, elle n'a personne qui soit chargé de la représenter. Elle se compose, au contraire, d'un grand nombre de groupes qui ont chacun leurs tendances morales particulières. On ne juge pas les actes de la même manière à la Confédération générale du travail et dans un Club d'officiers. Qui faut-il pressentir? L'individu agira d'une manière très simple. Son activité se développera d'elle-même au sein du groupe dont il fait partie, qui sera comme un milieu de culture pour ses idées, et dont l'idéal d'action deviendra la pierre de touche de sa morale. Si ses principes personnels ne peuvent même pas franchir les portes de ce premier groupe, c'est qu'ils ne sont pas adaptables à la société. Mais s'ils y pénètrent, comme le groupe est en rapport avec tous les milieux sociaux, ils se diffuseront de toutes parts, et la valeur de cette morale nouvelle sera en raison directe de son extension. Dans le cas où elle atteindrait la société tout entière et se substituerait aux anciennes règles de conduite, celui qui l'aurait créée prendrait l'attitude d'un grand moraliste, ou d'un réformateur social.

Il semble, d'après cette thèse, qu'il y ait pour un individu la possibilité théorique de répandre une morale et de l'imposer intacte à tous. Dans la pratique cette possibilité est extrêmement réduite. Car, non seulement les idées vont de proche en proche et lentement, mais encore elles se modifient au contact des divers milieux où elles pénètrent. Nous devons nous habituer à considérer notre pouvoir de création morale comme une sorte d'absolu, d'idéal vers lequel il faut tendre, mais qui n'est jamais entièrement effectif. Il faut que nous nous sentions tout ensemble limités par la société et élevés par elle; il faut que nous nous harmonisions avec ses lois. L'échec de certains moralistes vient de la contradiction de leur théorie avec les aspirations générales. Même en pleine floraison de l'ascétisme, Simon le Stylite qui voulait imposer à l'homme, pour se perfectionner, de vivre immobile au sommet d'une colonne n'a converti personne à son principe de vie irrationnel. Les porteurs d'absolu qui se tracent une conduite théorique ne peuvent faire école, car leur idéal n'exprime le plus souvent qu'une singularité individuelle. Enfin les gens que nous appelons immoraux et qui s'écartent des manières d'être habituelles prescrites par la société, pour cultiver un vice, impuissants à réagir contre lui, trouvent à peine quelques imitateurs; ils dissimulent plutôt

leurs actes qu'ils ne cherchent à les ériger en règle universelle.

Notre action individuelle est faite de ces tentatives, où après avoir composé des éléments de morale collective, nous essayons de les répandre. L'échec ou la réussite nous révèle la valeur de notre théorie, que nous modifions ou que nous amplifions suivant les besoins sociaux.

La morale de Jésus ne se serait pas aussi aisément répandue si saint Paul n'avait pris soin, d'abord, de l'adapter aux exigences de la vie humaine. Malgré la prédication très nette du Christ et malgré ses répugnances personnelles contre le mariage, saint Paul l'a organisé et en a prêché la nécessité : « Il vaut mieux se marier que brûler », écrit-il aux Corinthiens.

Il arrive parfois qu'une idée morale, qui ne peut convenir à la société tout entière, convient du moins à un petit groupe qu'elle unit et où elle détermine des sortes de délires collectifs. L'histoire est pleine de ces sectes, agrégées souvent par un idéal extravagant, qui se développent un moment, puis dépérissent et meurent sous la pression trop forte de la société qui les réprouve. L'exemple de Jean de Leyde, chef de la secte anabaptiste vers 1535, est, à cet égard, instructif. Devenu maître de Munster, il réunit à la Maison de ville toutes les richesses de la cité, décréta que les repas seraient pris en commun et que l'on porterait des vêtements uniformes. Après s'être proclamé *roi en Israël de la Nouvelle Sion*, il prit, pour imiter Salomon, plusieurs femmes et en épousa jusque dix à la fois. Les débauches auxquelles il se livra avec ses partisans et qu'il légitimait au nom d'un principe religieux qui lui était personnel, suscitèrent une vive réaction. Il fut pris, torturé et mis à mort. Sa morale ne lui survécut pas.

Dans d'autres cas une théorie individualiste, loin d'agréger ses adeptes en un groupe cohérent, les recueille dans des milieux épars, d'où ils ne cherchent pas à s'unir. Les idées morales de Nietszche, par exemple, répandues dans le monde entier par l'imprimerie, ont rallié un grand nombre d'admirateurs, sans jamais constituer une secte nietzschéenne. Il est même certain que la plupart des fidèles de Nietzsche n'appliquent pas sa morale et ont fait un choix parmi ses idées. C'est que le philosophe allemand n'a voulu écrire que pour une aristocratie intellectuelle, sans s'inquiéter des tendances morales générales.

Les systèmes qui, à l'encontre des philosophies particulières, s'imposent à toute la société et la transforment, sont fondés sur des principes que tous peuvent accepter. Jésus, Bouddha, Confucius, tout en contredisant sur certains points la morale courante, appuyaient leur idéal sur des représentations intellectuelles qui, loin de s'opposer aux tendances sociales du moment, venaient dans une certaine mesure leur donner forme.

Les notions morales qui tendent à s'établir, à l'heure actuelle, sont conformes aux organisations sociales modifiées. L'idée de l'union libre, par exemple, n'aurait pas pu naître aux époques où la famille, fortement constituée, était un groupe homogène, uni par des liens religieux et économiques. La morale matrimoniale s'est transformée en même temps qu'évoluait la famille, et il est nécessaire de l'établir d'après un idéal mieux adapté.

La part de l'individu dans la formation des phénomènes moraux est théoriquement très étendue; rien ne la limite hormis l'adhésion du groupe. Mais cette adhésion, on l'a vu, n'est pas déterminée par le seul désir de maintenir une tradition, elle s'accorde avec le progrès. Ce qui justifie l'effort individuel et lui permet de se réaliser, c'est sa conformité aux représentations scientifiques du groupe.

On peut alors définir la morale : *un idéal d'action élaboré par la société et sanctionné par elle qui détermine des actes, et que l'individu peut modifier dans la mesure où l'idéal qu'il crée n'est pas en contradiction avec les représentations scientifiques du groupe auquel il le propose.*

En dernière analyse c'est donc la science qui conditionne l'évolution de la moralité. A mesure que les connaissances deviennent plus exactes et plus étendues, les règles morales varient. Il appartient à chacun d'en prendre conscience et de mettre sa conduite en harmonie avec elles. Cette morale que la science propose à l'homme, sans faire appel à sa crédulité aveugle, est fondée sur un idéal de perfectionnement indéfini.

J.-M. LAHY.

CRITIQUE DES MÉTHODES DE L'ESTHÉTIQUE

Le problème des méthodes qui conviennent à l'esthétique est de ceux que les théoriciens du beau ont le plus confusément traités. C'est à peine, semble-t-il, s'ils osent l'aborder. Parmi les plus volumineux ouvrages sur l'esthétique, il en est bien peu qui se hasardent à lui consacrer seulement un chapitre. Et quand ils le font, on y cherche en vain une réponse sérieuse à cette question précise : l'esthétique a-t-elle un objet défini, capable de déterminer une ou des méthodes qui lui soient spéciales et vraiment appropriées ?

Les solutions que les esthéticiens donnent à ce problème, quand ils daignent en formuler quelqu'une, dévoilent l'incertitude la plus complète, ou même l'absence de toute méthode; et sous ce nom ils ne nous proposent guère que leur propre système, ce qui est un cercle vicieux évident; ou bien un mélange bizarre de principes et de conclusions, de faits et d'hypothèses, tellement confus qu'on ne sait jamais à quel titre chacun se présente; ou enfin des considérations si abstraites et par suite si détachées de tout objet précis, qu'elles sont sans aucun rapport avec les conclusions ou applications pratiques que l'on prétend en tirer.

Cet état anarchique des méthodes de l'esthétique n'est pas pour nous étonner : il ne reflète que trop fidèlement l'anarchie et les incohérences de l'esthétique actuelle. Pour qui se persuade que la méthode d'une science ne saurait s'imposer à elle *a priori* et du dehors, mais doit seulement se dégager d'elle peu à peu, et que sa formule, en perpétuelle évolution, est inséparable des progrès de la science même dont elle ne forme qu'un extrait réfléchi, il ne saurait en être autrement.

Toutefois, depuis vingt-cinq siècles qu'il existe une esthétique, il n'est peut-être pas prématuré d'essayer de dégager de son état actuel les procédés généraux qui lui conviennent à notre époque.

Tel est le problème que nous envisagerons ici, du moins sous sa forme négative et critique.

I. — L'absence voulue de méthode : le mysticisme esthétique.

La confusion ou l'absence de toute méthode dans l'esthétique n'est pas seulement un fait, qui se constate et s'explique aisément; le mysticisme esthétique érige ce fait en droit : il promulgue son impuissance actuelle et provisoire comme un dogme définitif, où il se complaît.

Et l'on sait combien le mysticisme esthétique est envahissant! Même les penseurs qui se croient le plus profondément rationalistes en tout autre domaine, estiment nécessaire d'afficher, dès qu'il s'agit de beauté, une conviction, ou mieux une foi rebelle à toute idée de méthode, d'analyse ou de raison. Nous ne citerons de cet état d'esprit vraiment typique qu'un exemple entre mille; encore est-il pris parmi les plus modérés : qu'on juge par là des autres! « Il semble que la beauté ne laisse pas parler d'elle de sang-froid, dit M. Séailles; les philosophes mêmes n'y résistent pas; elle trouble leur cœur, *obscurcit leur intelligence*, affaiblit leur volonté : *l'analyse devient hymne*[1]. »

Ainsi le trouble du cœur, synonyme sans doute d'inspiration, l'obscurcissement de l'intelligence, qui équivaut à l'intuition irrationnelle, l'hymne et le dithyrambe remplaçant le raisonnement et la critique : voilà l'attitude que l'on recommande au théoricien, dès qu'il prend pour objet le beau.

Nul n'oserait sérieusement la recommander aujourd'hui ni au savant, ni au moraliste, ni même au penseur qui prend pour objet l'histoire et la théorie des religions, ce lieu par excellence des mystères. Et pourtant l'intuition de la vérité, du bien et de la foi ne sont pas sans doute des fonctions moins dignes de respect et moins profondément personnelles que le sentiment de la beauté. Or, plus l'intuition dont on veut faire la théorie est irrationnelle, plus il faut apporter de clairvoyance dans son analyse : car il s'agit ici non de la provoquer ou de l'intensifier, mais de la prendre simplement comme un fait, comme une matière pour l'observation.

Mais, beaucoup de penseurs estiment que la réflexion désintéressée perd tout droit en pareille matière, et qu'un vertige *doit* saisir le

1. G. Séailles, La science et la beauté, *Revue philosophique*, 1879, t. I, p. 592.

penseur imprudent qui s'aventure à dévoiler cette autre déesse de Saïs : sans ce vertige, il manquerait son but, il n'apercevrait pas son objet véritable. La beauté, qu'on croirait ne résider que dans les apparences sensibles, dont elle vit, n'est-elle pas, au contraire, tout entière en dehors de ces apparences, bien qu'elle n'existe que par elles? Elle est l'expression de l'indicible, l'intuition de l'inconnaissable, la divination de l'inintelligible, le sentiment du suprasensible, la révélation de notre moi lui-même en dehors de toute personnalité, et bien d'autres choses encore : tout ce que l'on voudra, qui enferme une contradiction, pourvu qu'elle soit bien apparente, et nous accule tout de suite au mystère.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si cette contradiction existe bien réellement dans les faits, ou seulement dans les théories; et ce que vaut le mysticisme esthétique en lui-même. Nous avons essayé de montrer ailleurs qu'il était incapable d'atteindre les véritables faits esthétiques, et de définir même son objet[1]. Retenons seulement ici la conviction qui s'en dégage fortement : c'est, qu'en fait d'esthétique, l'absence de méthode est toute la méthode. A moins toutefois qu'on ne veuille décorer de ce nom une perpétuelle vaticination, une prédication dite inspirée, une élévation vers l'ineffable...

On devra reconnaître que cette peinture du mysticisme esthétique n'est point caricaturale, et que, depuis Plotin jusqu'à Ruskin, Tolstoï, Mæterlinck ou Péladan, les prétentions des mystiques n'ont guère varié d'objet, ni même changé de forme.

En pareille matière comme toujours en matière de foi, les raisons théoriques invoquées sont peu de chose, et méritent à peine l'examen : l'état d'esprit mystique est un fait, les raisons qu'il donne pour se justifier en sont un autre, et non moins curieux; mais c'en est l'effet plus que la cause. L'un et l'autre sont également à expliquer par le théoricien soucieux d'envisager tous les faits esthétiques.

Ce sont les raisons pratiques, au contraire, qui sont déterminantes.

Or, la conception pratique de l'esthétique sans méthode, c'est un vif désir d'agir directement sur le créateur ou le contemplateur

1. Voir Ch. Lalo, *Les Sentiments esthétiques*, 1910, F. Alcan, p. 114-144.

de l'œuvre : d'ajouter à l'inspiration de l'artiste, de suggérer à l'admiration de l'amateur. De là vient que la critique mystique d'une œuvre d'art aspire si facilement à devenir elle-même une *autre* œuvre d'art : concurrence déloyale, ou parasitisme impuissant, selon le cas.

Or, inspiration ou admiration sont plus intuitives que réfléchies, nul ne peut le contester : bien souvent l'analyse les dissout plus qu'elle ne les accroît. Au contraire une méthode, qu'elle procède par analyse ou par synthèse des éléments, est, par définition, une décomposition de cette intuition indivisible. Elle ne peut donc aider directement ni le créateur ni le contemplateur de la beauté; elle est l'adversaire bien plus que l'auxiliaire de toute contemplation. En face du beau il est impie de parler de critique et de réflexion, il faut être pris tout entier ou pas du tout : l'extase seule convient. Et quelle absurdité d'amener par une méthode rationnelle cet état essentiellement irrationnel!

A l'exemple de Pascal, le vrai mystique n'a de méthode que pour combattre la raison par ses propres armes, ce qui est sa tâche négative; mais pour son office positif, qui est de provoquer l'intuition, toute méthode est un sacrilège, toute critique est une négation.

Aussi les mystiques les plus purs, soucieux de sauvegarder la naïveté coutumière de leur âme, n'hésitent-ils pas à faire l'apologie de l'ignorance : ils dédient l'art aux « purs et simples d'esprit », voire aux « illettrés », comme si ceux-là étaient moins remplis de préjugés que les autres : eux qui, précisément, ne jugent que par conventions et par routines!

Nous avons nommé quelques-uns des esthéticiens mystiques les plus modernes : ils sont, à force de raffinement, de réflexion et de décadence, tellement hostiles à tout procédé réfléchi, qu'ils dressent à la place de toute méthode, et pour en remplir la fonction, une véritable théorie de ce qu'on pourrait appeler l'*infantilisme esthétique!*

Par bonheur, cette généreuse conception verse presque fatalement dans l'éloquence. Et, comme elle est très répandue, on a dès longtemps accoutumé d'entendre les esthéticiens comme on assiste à beaucoup d'autres sermons : sans les écouter. Et cela est assez conforme aux propres intentions du mysticisme, qui sont, par

amour pour les révélations intimes et incommunicables, de nous laisser en face de l'œuvre d'art, seul à seul avec nous-mêmes, dans le rêve.

Cette conviction toute subjective, cette foi extatique se place donc d'elle-même en dehors de la discussion. Toutefois elle suppose deux conceptions essentielles et de la méthode et de l'esthétique, qui sont trop accréditées pour qu'on n'y insiste pas davantage.

Le mysticisme, avons-nous dit, assigne à l'esthétique pour but essentiel, ou même unique, de mieux faire jouir de l'œuvre ou de sa beauté. Or, comme une méthode réfléchie est propre, comme toute réflexion, à troubler cette jouissance, comme une méthode ne peut nous donner ni l'inspiration du génie, ni l'admiration intuitive, la méthode n'est pas seulement étrangère à l'esthétique : elle est sa plus redoutable ennemie.

Et l'on ne saurait nier que cette conception de l'esthétique ait sa part de vérité : elle a raison, non sans doute contre tout rationalisme esthétique, mais contre ce rationalisme ou mieux cet intellectualisme mal compris et exclusif, qui ne veut voir partout que l'œuvre de l'intelligence abstraite, et non celle de nos autres facultés et de tout l'organisme de notre conscience, dont elle est pourtant solidaire. Elle a raison, en somme, envers un contre-sens assez fréquent sur les rapports de la beauté avec l'esthétique, ou de l'application avec la théorie.

Certes si une méthode devait être un ensemble de leçons aboutissant à un certain nombre de modèles scolaires, qu'il suffirait de copier ou d'approuver docilement comme un bon élève pour produire ou sentir le beau, rien ne serait si nuisible qu'une méthode dans l'esthétique. Et c'est bien ainsi que l'entend un certain dogmatisme abstrait; ou plutôt qu'il l'entendit, pendant tout le règne de l'académisme. Mais l'électisme académique, né après la renaissance de l'antiquité au XVIe siècle, et qui correspond assez bien dans l'art à ce qu'est le spiritualisme dans la philosophie, n'est pas plus toute l'esthétique, que le système de Cousin n'est toute la philosophie.

Le tort de l'académisme, dans l'emploi de ses méthodes d'idéalisation banale et mécanique, c'est, outre le choix souvent contestable de ses modèles, de poser le précepte avant les œuvres, comme

s'il leur préexistait, à la façon des entités scolastiques, qui semblent commander *a priori* aux faits, plutôt que leur obéir et les suivre.

Mais si le mysticisme esthétique, en favorisant l'individualisme, a été une juste réaction contre le dogmatisme artificiel et mal compris de la scolastiqne académique, il a accompli son œuvre, il a fait son temps ; il ne vaut plus contre un dogmatisme plus relativiste et mieux compris, imprégné du véritable esprit historique et critique des modernes, c'est-à-dire contre une juste conception des méthodes esthétiques, dans laquelle le précepte, l'idéal, la norme sont présentés comme un extrait des chefs-d'œuvre, et qui ne valent que par eux, bien loin qu'une raison abstraite les impose *a priori,* comme des freins, à l'activité des artistes actuels et aux futurs chefs-d'œuvre. Ils deviennent, par là, mobiles, souples, adaptés, en perpétuelle évolution, sans devenir pour autant irrationnels comme une révélation ineffable : autre superstition, non moins dangereuse pour l'art que celle de l'académisme!

En réalité, si une méthode devait donner du génie, ou même simplement du goût, à ceux qui n'en ont pas, si la méthode devait être conçue comme une recette plus ou moins infaillible, destinée à remplacer l'intuition là où elle manque, et à la dissoudre là où elle existe, certes, il faudrait supprimer toute méthode : nul artifice ne fut jamais si pernicieux que les préceptes bons pour des enfants et des copistes (quand toutefois ils sont bons!) et transportés tels quels aux personnalités mûries et aux imaginations vraiment créatrices.

Le tort du mysticisme esthétique, ce n'est pas de lutter contre une conception si artificielle de la méthode, c'est de supposer qu'il n'y en a pas d'autre.

Mais une méthode vraiment rationnelle n'a jamais prétendu, dans la science pas plus d'ailleurs que dans l'art, se substituer à la faculté d'invention! Une méthode ne peut donner du génie, pas plus qu'un système d'esthétique ou de philosophie quelconque, serait-il même le plus convaincu et le plus convaincant de tous les mysticismes! Car cette impuissance n'est pas due à la qualité de la méthode ou du système, mais à l'idée même de méthode ou de système.

En effet, l'esthétique n'a pas pour but direct de nous faire mieux jouir, mais seulement de nous faire mieux comprendre et juger

notre jouissance. De même la physiologie nous apprend comment nous digérons : cela est intéressant pour l'homme qui réfléchit; mais cela ne le fait pas mieux digérer. Ce n'est qu'indirectement que l'étude de la physiologie amènera certains praticiens à formuler des règles générales d'hygiène ; certains malades à les appliquer, à y puiser une aide dans leurs réactions spontanées contre les attaques des maladies; enfin certains moralistes à formuler les obligations correspondantes. L'esthéticien est à la fois le physiologiste et le moraliste de l'art.

En effet, l'esthétique ou sa forme plus vulgaire et plus concrète, la critique d'art, n'aide à jouir du beau que ceux chez qui cette jouissance est intimement liée à la réflexion; mais elle est propre à en détourner certains autres, chez qui la pensée gâte le plaisir, soit en vertu de la spontanéité de leurs réactions, soit, au contraire, parce qu'ils se sont blasés sur elles à la longue.

Il faut donc se résoudre à ne voir dans une esthétique bien comprise ni les avantages ni les inconvénients qu'on a si souvent voulu espérer ou redouter d'elle. Sa véritable efficacité est beaucoup plus inoffensive. Elle est une explication qui mène à des estimations de valeurs, c'est-à-dire qui devient normative; elle est un extrait de la faculté esthétique; elle ne la crée pas. Il n'y a pas plus à la nier ou à proclamer sa faillite, qu'on ne doit rejeter la médecine parce que beaucoup d'individus se sont mal trouvés de l'étudier à moitié et de l'appliquer mal à leur constitution personnelle : voire même de l'appliquer bien!

En toute science la part de théorie pure et d'application est toujours très délicate à doser; toute science doit se proposer en définitive d'agir sur les faits, et de rendre l'homme maître du monde et de soi-même; mais il ne lui est pas moins essentiel d'être désintéressée, et de ne pas prendre les applications pratiques pour but immédiat : ce qui la paralyserait.

Ainsi posée, la question de la méthode exclut d'elle-même, semble-t-il, la négation systématique des mystiques. Adoptons cependant leur point de vue pragmatique pour ce qu'il a de vrai. Il ne reste plus qu'à se demander si la méthode, qui s'adresse à la réflexion, n'est pas beaucoup moins suggestive, pour les artistes ou les amateurs d'art, que l'intuition irrationnelle et les élévations vers les mystères.

Nietzsche a raconté, en vrai mystique, comment *Zarathustra* lui fut inspiré, par une série de révélations brusques, et « sans jamais choisir », où il sentait « son esprit lui-même se faire métaphore ». C'est pourtant lui qui nous donnera sur ce point la juste mesure.

Les artistes, dit-il, ont intérêt à ce que le public croie à des intuitions soudaines, à de soi-disant inspirations qui tombent en eux du ciel comme le don unique de la grâce : ils se sentent par là devenir surhumains !

On leur attribue ainsi volontiers un esprit sans commune mesure avec le nôtre, « une vue immédiate de l'essence du monde, comme par un trou dans le manteau de l'apparence ». Et cette superstition a tout juste autant de valeur, pour le public, que la croyance générale aux miracles, qui est un ressort d'action très puissant *tant qu'il y a des croyants*, et pour les croyants.

Mais la superstition du génie est-elle aussi favorable au génie lui-même? Voilà qui est plus douteux. Se fier à des facultés exceptionnelles, croire à l'irresponsabilité de sa création, se pénétrer d'une crainte religieuse pour soi-même, perdre toute attitude critique : ce sont des symptômes bien dangereux. Ils minent les véritables forces d'action. S'il est bon pour certains de croire qu'ils suivent un guide surnaturel, qui guidera le guide lui-même? L'étoile de Napoléon l'élève un moment au-dessus des hommes; mais plus elle l'élève en dehors de l'humanité, et plus il est près de sa ruine, et plus profonde sera sa chute.

En réalité, l'imagination créatrice produit dans les meilleurs esprits, à tout instant, pêle-mêle du bon, du médiocre et du mauvais, et c'est leur *jugement* qui choisit, et rejette, et combine. Dans l'art comme dans la morale, l'inspiration n'est pas un miracle; c'est un capital qui s'accumule lentement, et parfois se dépense d'un seul coup. La vraie faculté de l'artiste c'est *la conscience du métier*[1].

Utile donc au prestige du prêtre, de l'homme d'action, de l'artiste et même du savant dans leurs rapports avec le public, la superstition mystique leur est nuisible dans leurs rapports avec eux-mêmes.

Beaucoup penseront sans doute que, si le choix se pose entre une superstition quelconque et un art rationnel d'agir, de sentir ou

1. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, partie I, traduction Desrousseaux, p. 190, 202 et suiv.

de penser, c'est celui-ci qu'il faut toujours préférer, sans autre considération qui tienne. Contentons-nous de constater plus simplement que le mysticisme esthétique, comme d'ailleurs le rationalisme outré, est une arme à deux tranchants, toujours prête à nuire autant qu'à servir; et que si les deux extrêmes ont chacun leurs avantages et leurs dangers qui sont complémentaires, la meilleure attitude est encore celle qui se prête à profiter à la fois des deux en les complétant l'un par l'autre : il y aura donc en toute « conscience esthétique » une heure pour l'intuition, et une heure aussi pour la réflexion méthodique. Dans un esprit bien fait, l'une n'effacera point l'autre, mais au contraire la prolongera, puisque toute conscience ne dure que si elle change, et n'est riche que par la multiplicité.

Nous sommes ici à l'heure où l'on réfléchit. Le bon outil ne suffit pas à un bon ouvrier; mais le meilleur ouvrier sans outil n'est qu'un mauvais manœuvre. Pourquoi le mysticisme ne travaillerait-il pas à former de bons ouvriers, et la méthode à leur donner de bons outils? C'est encore, croyons-nous, faire la part belle au mysticisme.

II. — Les faux problèmes de la méthode esthétique.

Le problème de la méthode esthétique n'est pas obscur seulement parce que la plupart des théoriciens refusent de le poser, mais encore parce que beaucoup le posent inexactement. Quand on consent à le débattre, en effet, on le réduit le plus souvent à l'une de ces trois alternatives : l'esthétique doit-elle être déductive, ou inductive? métaphysique, ou positive? intégrale, ou partielle? Or c'est, croyons-nous, égarer la recherche sur trois questions vaines.

La méthode de l'esthétique doit-elle être déductive, ou inductive? On ne peut plus faire aujourd'hui qu'une seule réponse : c'est qu'elle doit être les deux tour à tour. Ces deux méthodes, en apparence antagonistes, sont toujours étroitement liées et inséparables en tout ordre de recherche.

Toutefois c'est la déduction qui, depuis Platon, a dominé toute l'esthétique philosophique jusqu'à l'école expérimentale de nos jours.

Cette préférence se justifierait peut-être suffisamment par un penchant, commun à toutes les sciences dans l'enfance, pour les explications verbales et les analyses purement conceptuelles. Toutefois elle a deux raisons d'être plus profondes qui correspondent aux deux grandes fonctions, explicative et normative, de toute esthétique.

Dans l'explication, la science du beau rencontre des faits tellement complexes, que l'observation directe n'arrive guère à les débrouiller par ses propres forces : il est plus expédient, malgré l'apparence, de procéder alors par hypothèses provisoires et abstraites, suivies de leurs applications déductives aux faits réels. C'est ce que Stuart Mill, malgré son empirisme, toujours si favorable à l'induction, constate à propos de toutes les sciences morales et sociales.

Dans la prescription normative des valeurs, d'autre part, il semble que la fonction des lois esthétiques ne peut être de constater ce qui est, mais de proposer ce qui doit être; d'étudier le réel, mais de formuler un idéal. Or c'est la loi déductive qui seule peut s'imposer aux faits; la loi inductive en est au contraire extraite, et ne représente qu'eux, sans pouvoir les dépasser : l'une commande, l'autre obéit. Et la mission de l'esthétique est de nous commander un idéal : disons tout au moins, pour être plus modeste, de nous le recommander.

Malheureusement une telle explication, étant *a priori*, risque d'être tout abstraite, et en définitive verbale; et un tel idéal reste fort arbitraire, parce que, n'étant point tiré des faits, il ne se rapporte à eux que dans la mesure où le théoricien a pu s'en inspirer subrepticement, c'est-à-dire dans la mesure où il a su être infidèle à ses principes.

On comprend donc l'utilité de la puissante réaction qu'inaugura Fechner au nom de l' « esthétique d'en bas ». Et ce n'est pas en vain que Meumann et plus d'un autre de ses successeurs le tiennent pour le « fondateur de l'esthétique contemporaine ». Or, ses trois méthodes de l'esthétique expérimentale, son étude de l'association esthétique des idées, ses statistiques, et surtout l'esprit général de son système, sont profondément inductifs.

Toutefois, il ne faut pas oublier que Fechner lui-même reconnaissait, dans l'esthétique « d'en haut » ou « déductive », une

contre-partie utile de l'esthétique inductive et empirique. Seulement il la considérait comme un simple complément, aujourd'hui tout à fait prématuré, et dangereux s'il se croit exclusif : comme l'étaient, au temps de Descartes, sa physiologie et sa médecine *a priori*, déduites par paradoxe des principes abstraits de sa mécanique.

C'est qu'en réalité la séparation artificielle de ces méthodes générales ne peut se maintenir que dans l'ancienne conception de la logique formelle, pour laquelle les méthodes de l'esprit peuvent être étudiées intégralement en elles-mêmes sans tenir compte de leurs objets, comme si elles ne pouvaient être indépendantes. Tel est l'excès où l'élaboration scolastique de la logique d'Aristote a porté toutes les théories classiques du raisonnement, et qui a trouvé son apogée et sa justification théorique la plus radicale dans le système « formaliste » de Kant.

C'est la science expérimentale du XVIe siècle, la physique de Galilée et la physiologie de Claude Bernard, qui ont enfin imposé peu à peu la conception moderne. L'esprit, dit le dernier, n'a pas deux façons de raisonner, pas plus que le corps de se mouvoir, bien que l'un et l'autre en usent de bien des façons. La pensée humaine part toujours de l'observation de quelques faits, qui lui suggèrent quelques hypothèses; et elle la vérifie sur quelques autres faits. L'hypothèse, c'est-à-dire l'invention, est le nerf de tout raisonnement, et cela même en mathématiques, où les observations et les vérifications sont en fait rudimentaires ou même presque nulles, sauf dans le principe et à l'origine.

« Le savant, dit encore Claude Bernard, est toujours entre deux faits » : ceux qui suggèrent, et ceux qui vérifient; entre les deux, il y a l'idée directrice, l'anticipation de la pensée, l'interprétation ou tout au moins la généralisation qu'elle peut extraire des choses. Car l'idée ou la loi n'est pas donnée passivement par les faits eux-mêmes; elle est virtuellement, mais non point actuellement en eux; l'inspiration de l'esprit l'en tire seule. Qu'il s'agisse des plus abstraites ou des plus concrètes des sciences, des plus théoriques, des plus normatives, ou des plus appliquées, ces trois éléments sont nécessaires; la proportion seule de leur mélange varie suivant le moment et l'occasion.

Dans l'esthétique comme ailleurs, toute recherche suppose de

même des observations préalables, puis une idée directrice, généralisation ou hypothèse, comme on voudra l'appeler : conception provisoire de la pensée, que l'on aura le droit d'ériger enfin en loi dans la mesure où elle aura été vérifiée, et toujours sous bénéfice d'un nouvel inventaire expérimental.

Quant à la proportion légitime de ces trois données, il est évident qu'elle dépend à la fois de trois conditions au moins : le tempérament personnel du savant, le degré d'avancement de la science, et enfin la nature plus ou moins concrète de son objet. Les tendances d'esprit et l'éducation de chaque penseur l'orientent-elles vers une abstraction plus théorique, ou vers une application plus concrète? Les mêmes faits lui suggéreront, suivant le cas, des moyens fort différents de les représenter; car toute hypothèse n'est que symbole ou représentation. L'objet étudié est-il très concret? De longues observations très analytiques s'imposent préalablement, et la prédominance de la déduction n'est qu'un idéal reculé. La science ne peut-elle encore considérer que très peu de ses hypothèses comme à peu près acquises? Ce sont encore les deux phases extrêmes qui tiendront pratiquement en elle le plus de place. Or telle est, sans conteste, la situation de l'esthétique moderne. Elle est à peu près, sur ce point, au même niveau que la psychologie ou la sociologie contemporaines, ses grandes alliées. La juste proportion de faits et d'idées que ses méthodes lui imposent, est indiquée par là; celle-ci est d'ailleurs destinée à varier à chaque instant, et il serait absurde de vouloir la fixer *a priori*, une fois pour toutes.

On ne saurait trop répéter combien ce faux problème, imposé par la conception formaliste de la logique, est artificiel. Une méthode ne saurait être séparée des lois et des faits, et aussi des esprits qu'elle exprime, et transportée telle quelle en tous les domaines : elle n'est plus alors qu'une étiquette inutile sur un flacon vide, où l'on s'amuse à écrire ce que l'on veut. Celui-là fait plus pour le progrès de la science, qui a découvert un nouveau moyen de coloration des éléments microscopiques des cellules, et précisé ou infirmé une localisation cérébrale, que celui qui disserte dans le vide sur le rôle comparé de la déduction et de l'induction dans la biologie ou la psychologie. Voilà les méthodes concrètes et les méthodes abstraites. Galilée, Newton, Lobatchewski, Darwin ou Pasteur ne sont pas des inventeurs de méthodes formelles. Mais

c'est eux qui bouleversent la science : et, par suite, ses vraies méthodes.

La méthode de l'esthétique doit-elle être métaphysique, ou positive? Le problème et sa solution sont étroitement solidaires du précédent.

Car il n'y a de déduction applicable qu'après les inductions qui lui ont fourni ses prémisses, et dont elle ne fait qu'*analyser* les résultats : c'est donc elles qui prédominent fatalement, la déduction ne valant que ce qu'elles valent; à moins toutefois que ces prémisses ne soient données, *a priori*, antérieurement à toute expérience : c'est-à-dire qu'elles soient d'ordre métaphysique. C'est la seule exception possible à la méthode expérimentale universelle. Il s'ensuit qu'une esthétique vraiment déductive est forcément aussi une esthétique métaphysique.

C'est pourquoi l'on peut dire que tous les grands systèmes d'esthétique, depuis Platon jusqu'à Fechner, n'ont été que les applications particulières au problème de la beauté, des systèmes de métaphysique générale. Le sens même de la réforme de Fechner, c'est autant la réaction contre la métaphysique que contre la déduction.

Un exemple très simple le montre clairement. On connaît la « section d'or », cette relation numérique exprimable par la fraction irrationnelle 1/1,6180... L'expérience montre que lorsqu'un rectangle, par exemple, a ses dimensions proportionnelles à ces deux nombres, il satisfait notre vue mieux que les rectangles de même surface, mais de proportions différentes. Or Zeising, qui découvrit le premier la valeur esthétique de ce rapport mathématique, ne la tirait nullement de l'expérience. Il définissait *a priori* la beauté par la propriété éminemment métaphysique de concilier le fini et l'infini dans le sensible. Puis il établissait, par des raisons non moins métaphysiques, et qu'on devinera facilement contestables, que ce rapport numérique concilie en lui le fini et l'infini, parce qu'il réalise une proportion continue, dont la série peut aller jusqu'à l'infini en tirant tous ses termes l'un de l'autre : car 1/1,6180... = 1,680.../1+1,6180.... C'est-à-dire, en termes plus vulgaires : l'une des dimensions est à l'autre ce que l'autre est à la somme des deux. Ou encore : la section d'or réalise un tout tel que la plus petite partie

est à la plus grande ce que la plus grande est à la somme des deux autres. Le même rapport unit chacun des termes d'abord entre eux, ensuite à leur somme; cette somme pourrait être le point de départ d'une nouvelle proportion, et ainsi de suite indéfiniment. Il paraît que cette proportion constitue une conciliation rêvée entre le fini et l'infini, le connaissable et l'inconnaissable, le réel et l'idéal : et tous les métaphysiciens n'ont-ils pas défini la beauté comme quelque chose d'approchant? Zeising conclut donc que cette section d'or *doit* être belle. A la vérité il a longuement vérifié cette conséquence sur les faits; et l'on ne sait trop ce qui la lui a réellement suggérée; mais elle se pose en principe comme tout entière *a priori*.

Au contraire, Fechner, reprenant par l'expérience les mêmes données, se contentait de présenter plusieurs rectangles, de proportions variables, à un très grand nombre de sujets : et il constatait en fait, par des statistiques, que le nombre de leurs préférences va en augmentant régulièrement à mesure que ces proportions se rapprochent de la section d'or, en diminuant à mesure qu'elles s'en éloignent. Le rapport numérique exact, ses propriétés mathématiques et ses privilèges métaphysiques, ne sont donc plus rien dans la méthode : avec l' « esthétique expérimentale » nous ne sortons pas des faits, et des rapports constants entre les faits, qui sont leurs lois. La forme mathématique que peuvent revêtir ces lois ne saurait faire illusion sur leur origine et sur leur portée purement empirique[1].

Avec Fechner nous allons donc rigoureusement « de bas en haut »; et même nous n'allons pas très haut : pas beaucoup plus loin que ne mènent les statistiques et leurs lois ou moyennes collectives. Et ici encore Fechner a tenu assez bien la juste mesure : car on sait qu'il est aussi intrépide métaphysicien, lorsqu'il entreprend pour son compte de spéculer sur l'inconnaissable, qu'il est prudent expérimentateur, lorsqu'il fait des observations sur les faits. Il y a temps pour les deux, et le tout est de distinguer avec soin ces deux moments de la pensée. Car le sophisme n'est pas de les admettre ensemble, mais de les confondre.

Mais les métaphysiciens de l'esthétique prétendent avoir en elle

1. Pour les détails de ces faits et leur discussion, voir : Ch. Lalo, *L'Esthétique expérimentale contemporaine*, 1908, F. Alcan, p. 32, 41, 153 et suiv.

plus qu'une part : un privilège, presque un monopole. Qu'est donc en réalité ce prétendu élément métaphysique, qui serait donné dans les œuvres belles comme un fait, et même comme le fait essentiel?

Si l'on ne s'en tient pas aux généralités oratoires, mais qu'on pousse jusqu'aux applications, on s'apercevra que les partisans de « l'esthétique d'en haut » trouvent du métaphysique dans toutes les œuvres, dans la proportion exacte où elles *ne représentent rien*. Surpris de ne pouvoir découvrir alors la source de leurs beautés dans la nature donnée, puisqu'elles n'en sont pas l'image fidèle, ils la cherchent hors de la nature tout entière. De là tant de spéculations sur l'inconnaissable, pour expliquer l'inconnu.

Le plus métaphysique des arts, c'est la musique, dit Schopenhauer : il faut bien qu'elle exprime l'essence des choses, puisque nous savons qu'elle ne représente nulle manière d'être précise des choses. Étant admis qu'il faut à tout prix qu'elle exprime quelque chose, cet art qui n'imite nulle apparence naturelle doit exprimer le surnaturel. Voilà donc la musique tenue pour l'émanation la plus directe de la « volonté en soi »; ce qui, à première vue, pourrait passer pour une gageure!

L'architecture, qui n'imite pas beaucoup plus, exprime, quand elle n'a pas de proportions définies, l'infini : tout le monde a remarqué, depuis le romantisme, l'élan métaphysique des cathédrales gothiques vers le ciel. Et quand elle a, au contraire, des proportions rationnelles et très définies, comme dans les temples grecs, elle représente encore, nous dit Zeising, l'accord harmonieux de l'infini avec le fini. De toutes façons, rien n'est plus métaphysique.

Les arts représentatifs sont plus embarrassants : à quoi bon, avec eux, sortir du sensible, dont ils sont l'expression, et dont ils ne peuvent précisément s'écarter sans péril pour leur propre beauté?

Toutefois, la poésie est métaphysique dans la mesure où, sans rien décrire, elle suggère, par le rythme, les images et leurs associations, autre chose que des idées et des faits : des sentiments, qui ont quelque chose d'ineffable, de supra-sensible, de mystérieux, donc *a fortiori* de métaphysique; car il ne faut pas être trop difficile sur la définition esthétique de ce mot.

Quant à la peinture, elle reste plus terre-à-terre : elle semble être

l'art réaliste et expérimental par destination. La première qualité d'un portrait, par exemple, c'est la ressemblance. Mais il y en a une seconde, plus malaisée à définir : que peut-elle être, sinon la qualité métaphysique? un portrait est bon dans la mesure où, à l'inverse d'une photographie, il exprime moins la réalité présente et sensible, que « l'être métaphysique » de son modèle : son modèle « tel qu'il serait à son heure métaphysique », selon le mot pittoresque de Christiansen.

A vrai dire il n'y a guère dans cette prétention au supra-sensible qu'un autre nom donné à deux éléments fort opposés, et qui échappent tous deux à l'idée d'imitation du réel : d'une part *l'idéalisation*, conception fort démodée depuis les triomphes du réalisme et du naturalisme; d'autre part les éléments *formels*, propres à chaque art : lignes, rythmes ou rapports sonores par exemple, avec leurs lois spécifiques. Par respect pour les droits sacrés du sentiment, qui, sous ses formes nobles du moins, semble être le *moteur* des deux autres éléments, on hésite à les nommer de ces noms roturiers; mais c'est bien eux qu'une analyse plus positive nous montrerait comme le principal contenu de toute cette prétendue métaphysique : ce sont des éléments *techniques*, irréductibles à tout autre à ce titre seulement, et qui n'ont rien à ce titre de supra-sensible, ni même, en principe, d'inaccessible aux sciences. Sans doute, « l'expression de l'inconnaissable par le sensible » est une étiquette bien plus séduisante. Mais ce n'est qu'un mot; et dont la séduction se réduit à une métaphore perpétuelle, ou mieux à une équivoque, qui n'a même pas le mérite d'être très suggestive, puisque l'un des termes en est irréprésentable par définition : dès que l'on croit s'en représenter quelque chose, ce n'est plus lui.

A. Comte a défini la métaphysique : l'explication des faits par des entités, c'est-à-dire des abstractions supposées réelles. Il n'a sûrement pas défini par là toute la métaphysique, mais bien la « mauvaise métaphysique », celle des scolastiques, qui est une combinaison toute verbale de concepts arbitrairement formés. Or celle-ci fleurit merveilleusement dans l'esthétique : « l'idéal », la « vie », le « génie », « l'*Einfühlung* », ce sont les « volontés de la nature » ou les « horreurs du vide » par lesquelles nos modernes esthéticiens ne nous présentent que trop souvent la parfaite image de l'ancienne scolastique. Et, contre une pareille conception, on

comprend la réaction légitime de l'école de Fechner : la dernière peut-être de toutes nos connaissances, l'esthétique traditionnelle n'a pas encore franchi son moyen âge.

Quels sont donc les véritables rapports de la métaphysique avec l'esthétique? Ils ne sont pas autres que ceux de la métaphysique avec toute autre connaissance possible. Toute connaissance au monde s'établit sur les trois données que nous avons dites : deux sortes de faits, suggestifs et vérificateurs, et des hypothèses interposées. Si nous nous en tenons à ces trois termes, essentiels à toute pensée possible, la science est le lieu des hypothèses vérifiées; la philosophie, au sens large du mot, est le lieu des hypothèses vérifiables en droit, mais non encore vérifiées scientifiquement; la métaphysique est le lieu des hypothèses invérifiables.

Lors donc que le physicien, l'économiste, le sociologue, le moraliste ou l'esthéticien ont découvert des faits suggestifs et les ont reliés par des hypothèses, ils ont fait de la science si leurs hypothèses sont vérifiées; de la philosophie, si leurs anticipations sont encore prématurées; de la métaphysique, si les idées directrices ainsi suggérées se trouvent définitivement invérifiables, pour autant que nous pouvons admettre un absolu, même sous cette forme négative. Rien ne peut empêcher certains esprits de surajouter des hypothèses sur l'inconnaissable à tout ce qu'ils connaissent; mais rien ne peut non plus nous les imposer de quelque façon que ce soit : elles sont gratuites, comme une foi échappant volontairement à tout contrôle.

Or l'esthéticien est à cet égard exactement au même point que le moraliste ou même que le physicien. La spéculation, la rêverie métaphysique sur l'essence des choses, sur « l'être en tant qu'être », sera-t-elle plus facilement suggérée par les idées de beau, de sublime ou de ridicule, que par celles d'atome, d'attraction à distance, ou d'organisme? L'harmonie des œuvres artificiellement composées par l'homme, ou celle de la beauté naturelle, nous fourniront-elles de plus justes images que les affinités chimiques, les immunisations physiologiques ou les équations astronomiques et mécaniques pour symboliser l'origine inconnaissable de l'être, ou la nature de la vie, la spontanéité de la pensée et de la matière, et l'infinité du monde? Plus d'un hésitera : le choix entre ces suggestions si diverses est surtout affaire de tempérament individuel ou d'éducation intellectuelle.

Mais il est clair que, de toutes façons, la réflexion métaphysique ne doit pas précéder les faits esthétiques plus que les autres : elle doit les suivre. Kant a montré dès longtemps qu'il y avait péril et pour la métaphysique et pour la morale à fonder celle-ci sur celle-là; mais qu'au contraire l'obligation morale, qui est un fait, — « le fait de la raison », — peut fournir des postulats ou croyances de nature métaphysique. De même une métaphysique peut légitimement se fonder sur l'esthétique, — comme sur toute autre connaissance suggestive, — mais non fonder l'esthétique.

Il est même littéralement absurde de vouloir dériver les beautés apparentes d'une prétendue « beauté en soi » qui en serait le principe, en dehors de tout sujet pensant. Car toute beauté est une valeur. Et qu'est-ce qu'une valeur en dehors d'une conscience qui l'évalue? Il n'y a pas de « faits en soi »; mais il y a encore moins des « valeurs en soi ». Le réalisme platonicien n'a pas plus de sens au gré de l'idéalisme absolu des disciples de Hegel, que du positivisme moderne.

Il ne saurait donc être question de rejeter toute spéculation métaphysique de l'esthétique non plus que d'aucun autre domaine, mais il est capital de lui faire sa vraie place : au-dessus de l'expérience, c'est-à-dire *après* elle et *d'après* elle. En sorte que toute la méthode, avec tous les véritables problèmes qui lui sont propres, reste en dehors de cette question.

L'esthétique doit-elle être intégrale, ou fragmentaire? Pour parler plus nettement, des conclusions générales sur le beau et sur l'art peuvent-elles ou doivent-elles être tirées de certains arts pris comme type, ou de certaines parties de ces arts, ou de certains points de vue privilégiés sur la beauté? La spécialisation est-elle requise actuellement de l'esthéticien?

Il peut sembler qu'il n'y a là qu'une question de pratique; comme le domaine de l'esthétique est immense, et qu'on ne saurait guère le connaître également tout entier, ni l'étudier tout à la fois, il faut bien commencer par quelqu'une de ses parties, quitte à ne formuler d'abord que des conclusions provisoires, que les autres études vérifieront ou infirmeront : ce qui est le sort accoutumé de toute hypothèse, suggérée par certains faits, et vérifiée par d'autres.

Toutefois, il est important de constater que ce détail pratique

rejaillit forcément sur la théorie. Il n'est pas indifférent, pour juger leurs propres jugements, de savoir que Ruskin, très versé dans les arts plastiques, n'a presque rien connu de la musique; qu'au contraire un grand nombre d'esthéticiens allemands ont goûté ou même pratiqué l'art musical; et que, s'ils ne s'y adonnent pas par eux-mêmes, comme Kant, Fechner, Lipps ou Volkelt, du moins ils le trouvent très répandu autour d'eux; que les esthéticiens français, au contraire, ont reçu une éducation avant tout littéraire, même quand ils s'occupent surtout des arts plastiques, depuis le Père André, Du Bos, le peintre Lebrun même ou Diderot, jusqu'à Taine.

On ne saurait nier que toute spécialisation excessive, dans l'esthétique comme partout, a ses inconvénients : un théoricien de la musique n'aura pas sur la valeur artistique de l'imitation et de la beauté naturelle, ou sur le rôle de l'intelligence dans l'art, les mêmes idées qu'un technicien de la poésie ou de la peinture, dont la nature et la pensée verbale sont les objets normaux. L'orientation de ces diverses sortes d'esprits sera spontanément fort différente.

Toutefois la méthode qu'on peut appeler fragmentaire a ses avantages. Mieux vaut connaître clairement un groupe de faits spéciaux, que confusément des généralités mal formées, qui sont à peine des faits. Si la compétence exige normalement une spécialisation, mieux vaut cette partialité nécessaire et qui du moins peut se connaître comme telle, que le vague discernement d'une technique ignorée, au nom d'un « goût », d'un « instinct », d'un « bon sens » ou d'une « intuition » qui ne sont que le caprice érigé en dogme : double et redoutable danger!

Si le « culte de l'incompétence » doit être banni de quelque domaine, c'est bien de l'esthétique, cette république aristocratique par destination. Il n'y produit que le despotisme odieux de l'amateur sur l'artiste, et des sentiments « anesthétiques » sur la « conscience esthétique » proprement dite.

D'autre part le « culte de la compétence » ne signifie pas que les artistes soient les meilleurs juges et les seuls bons théoriciens de l'art. La pratique exige d'autres facultés que la théorie. Pour le dire brièvement, l'artiste créateur a normalement besoin de ne connaître qu'une technique, celle qui lui est personnelle, pour la

connaître bien. Le critique, au contraire, doit être capable d'en juger, d'en connaître à fond, au besoin d'en manier plusieurs. L'histoire comparée de l'art et des arts, indispensable à l'esthéticien, peut être nuisible à l'artiste : la familiarité avec tous les styles, si elle aboutit à leur confusion dans la réalisation de l'œuvre, c'est l'absence de style, c'est la médiocrité stérile et sans caractère. On peut dire, sans paradoxe, que la partialité est une qualité chez le créateur, qui est et doit être plein de soi; un défaut chez l'appréciateur, pour qui, tout étant relatif, la plus grande vérité est dans le plus grand nombre possible de relations.

Bref, le juge idéal sera celui qui possède assez intelligemment diverses techniques, et qui se trouve ainsi à égale distance de l'amateur, qui n'en possède aucune, et de l'artiste, qui en possède une seule.

Mais existe-t-il un juge idéal? Au point de vue d'une esthétique relativiste bien comprise, cela n'est ni indispensable, ni même souhaitable : comme l'effet change avec ses conditions, pourquoi n'y aurait-il pas, et ne devrait-il pas y avoir une esthétique de l'amateur, une esthétique de l'artiste, une de l'historien de l'art et du critique compétent? A la limite, il faut bien que chacun de nous ait personnellement la sienne : le dogmatisme le plus intransigeant professe que nos convictions esthétiques se posent dans notre conscience comme éminemment personnelles, quelle que soit leur généralité, qui est, du moins à nos propres yeux, extrinsèque et, pour ainsi dire, postérieure.

L'esthétique peut donc et doit être partielle pour être compétente; mais elle doit se connaître et se donner pour telle, c'est-à-dire pour incomplète et provisoire. Sans vouloir diminuer le rôle très important des grandes hypothèses directrices, on ne saurait douter que pour elle, comme pour la plupart des sciences morales et sociales, la besogne la plus urgente, à l'heure actuelle, c'est l'établissement de monographies très fragmentaires, mais très bien fondées.

Ces monographies ont été entreprises à quatre points de vue principaux.

Beaucoup d'esthéticiens se bornent à étudier un seul art. *La Philosophie de l'Art* de Taine a pour objet la seule plastique. Le nom de « critiques d'art » est souvent réservé aux écrivains qui ne

s'occupent que d'elle. Cette exagération est devenue un préjugé. Il est souvent convenu que les « beaux-arts » ne désignent ni la musique ni la littérature. Maintes encyclopédies intitulées *Histoire de l'Art* n'en traitent aucunement, malgré la généralité de leur titre; et les « Écoles des Beaux-Arts » ne les enseignent pas. Il y a évidemment quelque abus dans ces tentatives d'accaparement, dont personne d'ailleurs n'est dupe.

D'autres théoriciens n'étudient, dans un art donné, que ses éléments abstraits ou ses conditions préalables. Encore aujourd'hui l'école de Wronski, par exemple, fait volontiers, comme les anciens Pythagoriciens, de la théorie des éléments esthétiques une mathématique appliquée. Grant Allen a écrit une *Esthétique physiologique*, Hirth une *Physiologie de l'Art*. La plupart des théoriciens élèvent l'esthétique jusqu'au niveau de la psychologie individuelle, en négligeant ou rejetant la sociologie. Mais pourquoi toutes les sciences ne pourraient-elles successivement apporter leur aide à l'étude de faits si éminemment complexes, que les analyses les plus multipliées et prises des points de vue les plus divers ne verront assurément jamais leur terme?

Une partie de l'école contemporaine prétend d'autre part n'envisager que les faits objectifs : l'état des organes, les manifestations de tout ordre accessibles à l'observation, ou même aux appareils enregistreurs, et les conditions du milieu, en considérant le moins possible l'état intérieur du sujet pensant : ainsi Véron parmi les positivistes, ou Cohn dans l'école expérimentale. En revanche les spiritualistes, comme M. Bergson, revendiquent hautement l'observation intérieure de la conscience comme la seule méthode légitime de l'esthétique. D'ailleurs ce point de vue remonte au moins à Kant, pour qui le problème essentiel de l'esthétique n'est plus comme autrefois : Qu'est la beauté en soi? ou : Quels sont les objets beaux? mais : Comment les jugements esthétiques sont-ils possibles? Quelles facultés mettent-ils en jeu dans le sujet pensant? De sorte que le beau n'est plus conçu comme une propriété des choses, mais comme une façon de nous représenter les choses; ce qui est, en tout domaine, l'attitude critique par excellence.

Mais la plupart des esthéticiens contemporains font d'eux-mêmes la synthèse indispensable de ces deux points de vue; depuis

Fechner, les principaux expérimentateurs attribuent de plus en plus d'importance au témoignage des sujets sur eux-mêmes; et la doctrine de l'*Einfühlung* si chère à Lipps, et qui règne aujourd'hui en Allemagne presque sans contrepoids, en impliquant l'objectivation du moi et la subjectivation des objets, suppose en principe à la fois les deux éléments, bien que ce soit en fait au profit du premier qu'elle en réalise la combinaison.

Enfin le plus grand nombre des esthéticiens, renonçant aux prétentions à l'universalité absolue qui étaient celles de l'ancienne esthétique, font en somme, comme le professe explicitement Volkelt, la psychologie d'un amateur ou d'un créateur cultivés, et parvenus au degré normal de notre civilisation actuelle. Mais quelques autres, comme Grosse, Hirn ou Wallaschek, inclinent à chercher la vraie nature de l'art dans ses origines et ses formes inférieures ou même pathologiques : soit chez l'enfant, soit chez les peuples primitifs, soit chez les esprits anormaux; les formes plus développées ou mieux organisées étant trop complexes, leur semblent moins abordables et moins instructives. Est-il besoin de dire qu'une de ces deux recherches n'exclut pas l'autre? Ce n'est pas l'état primitif, ou l'état développé, c'est la synthèse des deux, c'est l'évolution tout entière qu'il importe d'étudier, avec ses formes normales et anormales, saines ou déviées.

L'esthétique se proposera-t-elle méthodiquement d'être partielle? Étudiera-t-elle des monographies de spécialistes, ou bien des principes et des résultats généraux? des conditions et des éléments plus ou moins abstraits, ou bien des formes concrètes dans toute leur complexité? les faits objectifs, ou subjectifs? les origines individuelles et sociales, ou l'état de développement actuel, normal et même idéal?

Il serait certainement fort arbitraire d'écarter *a priori* aucune de ces ressources. Nulle occasion de suggestion ou de vérification, nulle sorte d'hypothèse ne sauraient être interdites *a priori* à une recherche quelconque. Ces diverses méthodes doivent moins s'exclure que se compléter et collaborer : chacune est un moment nécessaire de l'esthétique intégrale qui n'est évidemment qu'un idéal, mais un idéal qu'il est bon de tenir présent dans nos esprits pour éclairer leur route.

Les faux problèmes de la méthode esthétique présentent ensemble un double défaut.

D'abord ils prétendent nous enfermer dans des dilemmes artificiels dont les termes, loin de s'opposer, se concilient aisément, et même s'appellent l'un l'autre. C'est égarer la recherche sur de fausses voies que de se demander si la méthode de l'esthétique doit être élémentaire ou concrète, psychologique ou objective, métaphysique ou positive, suggestive ou vérificatrice : elle est, elle doit être tour à tour l'une et l'autre, comme toute connaissance au monde.

Ce n'est pas un éclectisme sans principes, c'est, au contraire, un rationalisme intégral qui exige systématiquement la synthèse de tous ces points de vue partiels, dans la mesure où elle est à chaque instant possible.

D'autre part ces faux problèmes font porter la question sur des points communs à toutes les sciences, en particulier à toutes les sciences morales, et nullement spéciaux à l'esthétique. Il n'est pas d'objets de notre connaissance qui ne puissent et ne doivent suggérer, outre les problèmes solubles, des hypothèses invérifiables; et qui ne se prêtent tour à tour à l'observation, à l'expérimentation même, et enfin à une application déductive, au moins sous forme problématique; qui ne puissent et ne doivent être abordés à la fois par les détails et par les ensembles.

L'esthéticien qui n'a pas déjà « son siège fait » doit se décider à attaquer la place par tous les points tour à tour, avant de s'arrêter à celui qui lui semblera pour le moment le plus faible, ou tout au moins dont la résistance est le mieux proportionnée à l'état actuel de ses propres forces.

L'introduction d'un traité sérieux de médecine, qui veut en fixer la méthode, ne disserte point de la métaphysique et de l'expérience, à moins qu'il ne se produise aux temps héroïques des dogmatiques et des empiriques, des Gallien et des Sextus Empiricus; elle ne traite pas même de la légitimité de l'expérimentation en physiologie, à moins qu'il ne s'agisse de l'âge, héroïque encore, de Claude Bernard; elle a tort de même si elle s'efforce de substituer quelque fragment de son objet à son ensemble; de montrer, à la façon de Broussais, que l'étude de l'inflammation résume toute la pathologie, ou avec certains disciples exagérés de Pasteur, que

l'antisepsie supprime toute la thérapeutique. Elle traitait, il y a trente ans, de la nécessité de distinguer entre les maladies spécifiques et non spécifiques, ou de l'importance de la bactériologie naissante; elle discutera aujourd'hui, par exemple, l'importance relative des intoxications d'origine externe, interne et spécialement intestinale, et des réactions spontanées de l'organisme, ou des faits d'immunisation : bref, non pas de méthodes extra-scientifiques, ou trop générales, ou trop partielles. Elle établira seulement quels sont les faits dominants et les hypothèses directrices dont vit la médecine actuelle, et qui ont bouleversé ses méthodes propres.

De même un traité de droit bien compris implique une attitude arrêtée sur quelques points capitaux : l'importance comparée de la jurisprudence et de la doctrine, du bon sens ou de la raison abstraite, de la lettre et de l'intention du législateur et des débats préliminaires de toute loi, ou enfin des rapports du droit légal avec les conclusions de la morale et de la sociologie : voilà les problèmes qui lui sont propres, et d'où dépend sa vraie méthode, puisqu'elle n'en est que la position abstraite.

De même enfin la méthode que suit un esthéticien ou un critique d'art dépend essentiellement de la conception qu'il se fait d'une notion fondamentale : celle de la valeur esthétique. Existe-t-elle comme valeur ou comme fait? Peut-elle être généralisée? Est-elle autonome ou hétéronome? Tels sont les trois grands problèmes de la méthode. Il n'en est point d'autres de plus importants puisqu'il n'en est point de plus spécifiques. Et qu'on les attaque par l'induction ou par la déduction, par le détail ou par l'ensemble, par les hypothèses métaphysiques ou par les faits, peu nous importe : tous ces procédés de méthode générale reviennent toujours aux trois « moments » communs à tout raisonnement expérimental, qu'il est inutile de remettre perpétuellement en question sous leur forme abstraite.

Conclusion.

Ainsi l'esthétique traditionnelle, quand elle obéit à la tendance mystique, a souvent répugné à l'idée même de méthode. Quand elle s'en dégage, elle reste impuissante à se former une juste conception de cette idée, si l'on entend par là non pas de vaines que-

relles sur des abstractions communes à toutes les sciences et même à toutes les connaissances possibles, bref des questions de logique générale; mais la détermination exacte des questions propres à l'objet particulier de l'esthétique; la position de ces problèmes, dont la solution ressortit à la science elle-même.

Les vraies méthodes sont une partie de la recherche même : elles ne sont pas données avant elle, mais se font avec elle, puisqu'elles n'en sont pas plus séparables que la direction d'un mouvement n'est séparable de lui. La méthode d'une science n'est pas autre chose que la direction de son mouvement, si la science vivante est ce mouvement lui-même.

CHARLES LALO.

REVUE GÉNÉRALE

LES REVUES ALLEMANDES DE PSYCHOLOGIE EN 1907[1].

Questions générales. — Je me borne à signaler un article de caractère philosophique dans lequel R. Herbertz (*Z*, XLVI, 275-287) proteste contre la condamnation des prétentions scientifiques de la psychologie par Prichard dans *Mind* (janvier 1907), et trois articles sur les méthodes de la psychologie : l'un de R. Baerwald (*Z*, XLVI, 174-198) sur les questionnaires, et, d'une façon plus générale, sur les interrogations et les enquêtes et les conditions auxquelles doit satisfaire ce procédé d'investigation; un autre dans lequel Wundt (*S*, III, 301-360) critique vigoureusement, sous le nom de méthode d'interrogation, le procédé général employé, principalement dans l'école de Würzbourg, pour l'étude des fonctions mentales supérieures (il n'y aurait là, pour Wundt, que de l'observation subjective faite dans de mauvaises conditions); enfin un article de H. Keller (*S*, III, 49-89) sur la comparaison de la méthode des petites variations, dans le domaine des sensations de son, avec les méthodes plus mathématiques proposées par G. E. Müller et par G. F. Lipps. Tout cela appartient à la discussion plutôt qu'à la recherche.

Sensations. — On continue au laboratoire de Wundt à étudier le développement des impressions sensorielles. B. Berliner (*S*, III, 91-155) s'occupe de l'impression produite par la lumière colorée : ses expériences peuvent être considérées comme faisant suite à celles de Büchner sur l'impression produite par la lumière blanche. Si l'intensité de la lumière colorée est constante, le développement de l'impression présente des oscillations très marquées. Il est le même pour les différentes nuances de couleurs, et, dans de larges limites, pour les divers degrés de saturation. Si la lumière colorée agit sur la rétine pendant un temps très court, elle paraît d'abord moins saturée qu'elle

1. Les indications bibliographiques sont données entre parenthèses après les noms d'auteurs : les chiffres romains désignent la tomaison, les chiffres arabes la pagination, la lettre *S* les *Psychologische Studien* de Wundt, la lettre *A* l'*Archiv für die gesamte Psychologie* de Meumann, et la lettre *Z* la *Zeitschrift für Psychologie*, maintenant séparée de la *Zeitschrift für Physiologie der Sinnesorgane*.

n'est réellement, et elle est perçue avec sa vraie saturation quand la durée de l'excitation a atteint un certain maximum. Ce maximum varie avec l'intensité de la lumière, et il varie par sautes brusques, entre 100 et 300 millièmes de seconde. L'auteur cherche à tirer de ses expériences des indications relatives à la théorie de l'impression visuelle, et il attache une importance capitale aux oscillations qui se sont manifestées dans le développement de l'impression. Il suppose que l'excitation provoquerait d'abord un travail chimique, sur la nature duquel nous ne savons rien, et que les expressions de décomposition et de dissimilation employées par Hering n'expriment pas exactement. Mais ce travail chimique devrait avoir une limite, pour ne pas aboutir à la destruction du nerf. Il serait donc arrêté par un processus d'inhibition ou de défense, celui auquel correspond la sensation de noir, et peut-être par d'autres processus auxquels ne correspond aucune sensation. Les oscillations observées seraient dues à l'action antagoniste de l'impression directement produite par la lumière et du processus d'inhibition : par là se déterminerait, au bout d'un temps variable avec l'intensité de la lumière, un état d'équilibre des deux processus, à partir duquel l'impression serait à peu près stationnaire.

C'est un problème analogue qui fait l'objet du travail de R. Bode (S, II, 293-323). Il s'agit maintenant de la perception des sons musicaux. Lorsqu'un son musical agit sur l'oreille, un certain temps doit s'écouler avant qu'une sensation se produise, et la première sensation qui apparaît est celle d'un bruit : ensuite il vient un moment où le son est perçu avec son caractère musical. Il faut donc une certaine durée minima, et par suite un certain nombre de vibrations, pour que cette perception commence à apparaître : c'est le seuil du temps de la perception musicale. On a plusieurs fois, depuis Savart (1830), cherché à le déterminer. C'est cette détermination que refait B., avec une technique améliorée. On savait déjà que le seuil varie avec la force des sons et avec leur hauteur : B. apporte sur ce point des indications nouvelles. Pour des sons faibles du diapason, et pour des hauteurs constantes, le temps d'audition doit être plus long, et le nombre des vibrations doit être plus grand, que pour des sons de force moyenne : par exemple, avec un diapason donnant 384 vibrations à la seconde, le seuil est en moyenne de 63 millièmes de seconde et de 24 vibrations pour les sons faibles; il est de 44 millièmes et de 17 vibrations pour les sons moyens. Si la force des sons paraît égale au sujet, les sons aigus ont besoin de temps d'audition plus courts, mais de nombres de vibrations plus grands, que les sons graves : par exemple, pour le son relativement aigu de 512 vibrations par seconde, le temps d'audition est d'environ 58 millièmes et le nombre des vibrations qui forme le seuil est de 30; pour le son relativement grave de 128 vibrations, le temps d'audition est de 95 millièmes et le nombre des vibrations est de 12. — Le seuil d'excitation qui corres-

pond à la perception du son musical se comporte donc comme celui de toute espèce de sensation ou de perception : il se détermine au point de vue de la force, de la durée et de la hauteur, comme il se détermine, dans les autres espèces de sensations, au point de vue de la force, de la durée et de l'étendue des surfaces impressionnées ou du nombre des éléments sensibles impressionnés, et ces différents caractères de l'excitation qui forme le seuil peuvent, dans une certaine mesure au moins, se substituer les uns aux autres.

L. Török (*Z*, XLVI, 23-35) apporte une correction et un complément aux travaux de Goldscheider, von Frey et autres, sur les sensations élémentaires de la peau. Von Frey identifie la sensation de démangeaison avec celle de chatouillement, et il les rapporte aux nerfs du toucher proprement dit, c'est-à-dire à ceux dont les terminaisons se trouvent uniquement dans le derme et dans les muqueuses et dont la sensation typique est la sensation de pression. T. soutient, et, en somme, prouve qu'elles sont distinctes et proviennent d'organes différents. — La distinction subjective est établie par des observations médicales. Voici le résumé d'une de ces observations. Le malade est un ouvrier intelligent, qui souffre d'un eczéma sur l'avant-bras. Le médecin touche légèrement, avec une petite baguette de bois, la région qui est le siège d'une démangeaison : le malade annonce alors, outre la démangeaison, qui persiste, une sensation distincte, localisée au même endroit, semblable à celle que produirait la marche d'un insecte sur la peau; et il caractérise cette dernière sensation comme celle de chatouillement, tandis que la démangeaison est quelque chose de tout différent, semblable à la piqûre d'un insecte. — La sensation de chatouillement peut être sans aucun doute, produite par une excitation mécanique légère d'un organe tactile. Au contraire, la sensation de démangeaison est du même genre que la sensation de piqûre ou de douleur (la *Schmerzempfindung* de von Frey . La preuve en est fournie par plusieurs faits, cliniques et expérimentaux, dont les plus significatifs sont des expériences faites sur un cas de syringomiélie et trois cas de lèpre : les sensations de pression et de température sont alors conservées, mais celles de douleur sont supprimées; or il n'est plus possible, sur les endroits de la peau où cette dissociation s'est produite, de provoquer la sensation de démangeaison, même en y appliquant de la poudre à gratter, tandis que, chez les mêmes sujets, sur les autres régions de la peau où la sensation de douleur subsiste, la sensation de démangeaison peut être provoquée de façon très vive. — Quant aux organes qui la procurent, ils sont situés dans la couche muqueuse de l'épiderme, et par conséquent ce sont bien les terminaisons libres, dans lesquelles von Frey a montré que se trouvent aussi les organes des sensations de piqûre. Si par exemple on met de la poudre à gratter sur un endroit de la peau dont l'épiderme est détruit, ce qui arrive dans certaines plaies, la sensation de démangeaison ne se produit pas. Dans d'autres cas, si l'on détruit

la couche muqueuse par voie opératoire, la sensation de démangeaison disparaît encore : elle reparaît lorsque la couche détruite se régénère. — Tout cela établit que la sensation de démangeaison est le premier degré de la sensation de piqûre, la sensation de piqûre qui correspond à une excitation très faible : elle n'en diffère que parce qu'elle dépend d'une lésion très légère, et aussi, ce qui explique peut-être que l'identité foncière n'ait pas été remarquée plus tôt, parce qu'elle provient ordinairement d'une lésion beaucoup plus étendue.

E. Meumann (*A*, IX, 26-62), à propos de la sensibilité des organes internes, rapporte d'intéressantes observations faites par le chirurgien suédois Lennander (*Zentralblatt für Chirurgie*, 1901) sur des malades opérés sans narcotique, en général après une insensibilisation locale de la peau. Il résulte de ces observations qu'un certain nombre d'organes internes sont insensibles à la douleur, car on peut les couper sans provoquer de sensation; ils sont insensibles au toucher, car les patients ne sentent pas l'application des compresses, ni même des mouvements de traction que l'on fait subir aux organes; ils sont insensibles enfin à la température, car l'application de glace, ou d'un corps métallique qui brûle les doigts de l'opérateur, ne provoque aucune sensation de froid ou de chaud chez l'opéré. Lennander a observé cette insensibilité sur le péritoine viscéral, l'estomac, l'intestin, la vésicule biliaire et le foie. Quant au péritoine pariétal, il l'a trouvé très sensible à la douleur, mais non à la pression et à la température : si on le touche avec de la glace, il n'y a pas de sensation; il en est de même si on le touche avec une pince de métal qui n'est pas très chaude; si la pince est très chaude, c'est une sensation de piqûre, donc de douleur, qui se produit. Le diaphragme donne les diverses espèces de sensations dans certaines de ses parties, notamment les parties musculaires. — L'opinion généralement admise avant Lennander était que les viscères sont insensibles dans l'état normal, mais deviennent extrêmement sensibles à la douleur dans les états pathologiques. Lennander soutient que, dans ces cas, les sensations ont leur origine dans le péritoine pariétal, les tensions ou les contractions violentes de l'intestin et des autres organes internes se propageant jusqu'au péritoine pariétal par le moyen des adhérences. — Ces observations sont très importantes pour la théorie des émotions, puisqu'elles tendent à montrer que la sensibilité viscérale n'existe pas. Elles sont confirmées par quelques observations d'autres chirurgiens, et les expériences anciennes de Weber sur la sensibilité de l'intestin, de l'œsophage et de l'estomac, ne les contredisent pas et même sur quelques points les confirment plutôt. Lennander résume sa conclusion en disant que, dans les viscères sur lesquels ont porté ses observations, il n'existe pas de nerfs pour le toucher, la température et la douleur. Et, pourvu que l'on n'oublie pas la spécificité de ces trois espèces de sensations et celle des organes qui nous les procurent, cette conclusion paraît inattaquable : là où les excitants

adéquats ne peuvent provoquer une espèce déterminée de sensations, c'est que les organes de ces sensations n'existent pas. — Mais M. défend la sensibilité viscérale en alléguant les observations de Sollier et de Revault d'Allonnes, — la téléologie, qui exige que, pour qu'un organisme soit capable de se conserver, il soit pourvu d'un système de sensations protectrices, — et enfin l'observation subjective, notamment les sensations de la faim, de la satiété, celles qui accompagnent une digestion laborieuse et se localisent plus ou moins nettement dans l'estomac et l'intestin. Il admet donc tout un système de sensations internes, sans toucher à la question très hypothétique de leurs bases anatomiques, sans chercher à les définir avec plus de précision, et sans chercher aussi dans quelle mesure les sensations que l'on appelle viscérales dépendent des sensations de la peau, du péritoine pariétal et peut-être d'autres organes comme le diaphragme. Il conclut par cette hypothèse : ce que les chirurgiens ont observé, c'est l'insensibilité de certains organes internes à l'égard d'excitations appliquées du dehors, mais ce sont là des excitations inadéquates, les organes internes seraient sensibles seulement aux excitations physiologiques et pathologiques qui se produisent en eux-mêmes. Cela est bien vague en face des observations du chirurgien suédois.

Images et associations. — On continue, au laboratoire de Göttingen, à étudier les diverses influences qui s'exercent sur la fixation des perceptions en souvenirs. Des travaux nombreux et importants sont déjà sortis de ce laboratoire : ils concernent, soit la force des associations et les conditions qui la font varier, soit la tendance propre des images à reparaître à la conscience, c'est-à-dire la tendance à la reproduction (*Reproduktionstendenz*) ou la force de persistance des images (*Perseverationstendenz*). Mais les associations qui ont été jusqu'à présent soumises à l'expérimentation sont seulement les associations qu'on peut appeler internes, c'est-à-dire celles qui se forment entre éléments (mots ou syllabes) appartenant à une même série, et aussi les associations locales, c'est-à-dire celles qui existent entre l'image d'une syllabe ou d'un mot et l'image de son rang dans la série. Or, au cours de pareilles expériences, il peut se former aussi des associations externes, chacune des images verbales que le sujet essaie de fixer s'associe dans son esprit, plus ou moins fortement, avec les images des objets perçus dans la salle de travail, avec celles des sons entendus, des paroles prononcées, des états émotionnels éprouvés au cours des expériences. Une étude de W. Jacobs (Z, XLV, 43-77, 161-187) cherche à obtenir des indications sur ces associations externes. Les expériences sont faites de manière à comparer deux procédés de localisation : celui de la localisation extérieure (*äussere Lokalisation*) ou procédé A, et celui de la localisation intérieure ou procédé I. Dans les deux genres d'expériences, le sujet apprend par cœur une série de syllabes (8 ou 12), lues en rythme trochaïque, jusqu'à ce qu'il soit capable de la reproduire entièrement. Dans les deux

cas aussi, la présentation est auditive, c'est-à-dire que c'est l'expérimentateur qui lit à haute voix les syllabes sur la bande qui se déroule devant l'ouverture de l'appareil de Müller et Schumann : le sujet écoute la série autant de fois qu'il est nécessaire pour qu'il l'apprenne par cœur. Mais dans un cas le sujet regarde un tableau sur lequel sont dessinés des cercles noirs en nombre égal à celui des syllabes de la série, et il doit, en entendant les syllabes et plus tard en les récitant, les localiser successivement sur les cercles : c'est le procédé A, qui consiste par suite à former méthodiquement des associations externes d'un type bien déterminé. Dans l'autre cas, le sujet ferme les yeux pour écouter la lecture et ensuite pour réciter la série : c'est le procédé I, dans lequel, par conséquent, il n'existe plus d'associations externes, mais seulement des associations locales internes. La comparaison des expériences faites suivant les deux procédés doit faire connaître l'efficacité des associations externes, si elle existe. — Les expériences comprennent 17 groupes avec des sujets différents, et chaque groupe a duré au moins douze jours, souvent davantage, à raison de 4 ou 8 séries de syllabes par jour. Des vitesses différentes ont été employées pour les lectures, la rotation de l'appareil se faisant en 8, 11 ou 14 secondes. L'épreuve a été faite, pour les 4 premiers groupes d'expériences, par le procédé de la récitation des syllabes dans l'ordre de lecture, puis dans l'ordre inverse, et les temps nécessaires à ces deux opérations ont été mesurés. Pour les groupes suivants d'expériences, l'épreuve a été faite, après des intervalles de temps variables, par la méthode des *Treffer*, c'est-à-dire des évocations justes, sous la forme que lui ont donnée G. E. Müller et Pilzecker : les syllabes impaires sont prononcées devant les sujets, qui doivent indiquer, quand ils le peuvent, les syllabes paires suivantes, et l'on mesure les temps d'évocation ; on admet que les associations sont plus fortes là où elles donnent lieu à des évocations justes plus nombreuses et plus rapides, et l'on a ainsi, à défaut d'une véritable mesure, cette comparaison quantitative incomplète qui fait connaître le plus et le moins. — Voici maintenant les résultats. Outre les indications sur l'influence de la vitesse de lecture et de l'exercice, sur la transposition des perceptions auditives en images visuelles, sur les types imaginatifs, sur la lecture rythmée et la lecture monotone et enfin sur une forme différente de localisation extérieure (localisation des mots perçus sur les objets qui se trouvent dans le champ visuel), les expériences permettent de dégager les deux conclusions suivantes. 1° Lorsque la lecture est lente, le procédé A est ordinairement plus avantageux que le procédé B au point de vue du temps et du nombre de lectures nécessaires à la fixation ; il ne l'est jamais moins, c'est-à-dire que, dans quelques séries, les résultats sont sensiblement les mêmes. Quand la lecture est rapide, cet avantage du procédé A peut être supprimé, mais la cause de la suppression est alors visible : elle consiste dans la difficulté que présentent les mouvements des yeux, qui doivent être

très rapides et deviennent par suite incommodes. Le procédé A se montre aussi, presque toujours, plus avantageux en ce qui concerne les évocations justes, qui sont plus nombreuses et plus rapides. Par conséquent les associations externes, du moins celles qui ont été établies dans ces expériences, contibuent à fixer les images et à en faciliter la reproduction. 2° L'autre résultat, moins directement visé que le précédent, concerne la localisation à l'intérieur de la série, envisagée sous forme de souvenir de la position absolue ou du rang des syllabes dans la série. La lecture lente se montre alors très supérieure à la lecture rapide, elle forme des associations plus fortes et plus durables, et cela sans exception; mais le procédé A n'est alors que légèrement supérieur au procédé B, et en moyenne seulement.

S. Witasek (Z, XLIV, 161-185, 246-282) fait en Autriche des expériences qui se rapportent aussi à la fixation des images. Le problème dont il s'occupe se rapporte directement aux méthodes, mais il a en réalité une portée spéciale relativement aux lois du travail mental. Quand Ebbinghaus fit ses premières expériences sur la mémoire, celles qui ont inauguré toutes les recherches faites par voie d'expérimentation sur les images et les associations, il admit comme un postulat, d'ailleurs confirmé par ses expériences, que l'énergie mentale employée à la fixation d'une série de syllabes est proportionnelle au temps pendant lequel elle se dépense, ou, si la vitesse de lecture est constante, au nombre des lectures. Ce fut le principe de l'*Erlernungsmethode*, qui consiste à compter le nombre de secondes, ou le nombre de lectures, nécessaire à la fixation d'une série de syllabes. Mais on a employé depuis d'autres méthodes, parmi lesquelles la méthode des corrections (*der Hilfen*) : dans cette méthode, le sujet lit d'abord la série, puis il essaye de la réciter, l'expérimentateur corrige toutes ses fautes, rectifie ses erreurs, lui donne la syllabe juste quand il ne la trouve pas; puis le sujet fait une deuxième lecture, suivie d'une deuxième récitation corrigée, et ainsi de suite jusqu'à ce que la récitation se fasse sans faute et sans hésitation, avec un maximum de vitesse uniformément fixé. On peut aussi combiner les lectures et les récitations de façons variables : d'ailleurs, même dans l'*Erlernungs methode*, la fixation n'est pas le résultat uniquement d'un certain nombre de lectures, il faut ajouter à ce nombre au moins une récitation, quelquefois deux ou même davantage, si le sujet n'a pas une conscience exacte du moment où il sait la série par cœur. On admet alors que la valeur de travail ou d'énergie mentale d'une récitation est la même que celle d'une lecture, et l'on pense que, si la valeur est différente, on ne commet pas une grosse erreur en admettant qu'elle est la même. Mais, quand il s'agit de la méthode des corrections, il devient très important de savoir si la valeur de fixation d'une lecture est la même que celle d'une récitation, ou si ces valeurs sont différentes et quel en est le rapport. C'est le problème que W. cherche à résoudre dans le présent travail. Il emploie des syllabes dépourvues

de sens, et la présentation est faite au moyen du deuxième appareil de Wirth. La fixation des séries de syllabes est faite de deux manières différentes, en vue d'obtenir des comparaisons qui permettent d'apprécier la valeur de fixation d'une lecture et d'une récitation : dans un cas, le sujet lit simplement les syllabes, 6, 10 ou 16 fois, à haute voix; dans l'autre cas, après un certain nombre de lectures, la fixation est poussée plus loin par le moyen de la récitation, c'est-à-dire que le sujet essaie de réciter la série, avec l'aide de l'expérimentateur, qui corrige toutes ses fautes, et l'on compte les nombres de récitations comme les nombres de lectures, ainsi que les temps employés. Pour mesurer le degré de fixation, soit tout de suite, soit après une heure, on emploie encore la méthode des corrections : on détermine donc le nombre et l'espèce des corrections nécessaires pour arriver à la récitation complète. Le nombre des fautes est pris comme moyen d'appréciation du degré de fixation. L'auteur emploie aussi, comme moyen complémentaire d'appréciation, un procédé qui consiste à estimer le poids ou la valeur des fautes d'une manière numérique. Ce procédé donne, dans l'ensemble, le même résultat que celui qui consiste simplement à compter les fautes, mais il les donne avec plus de précision, s'il est exact. — Les expériences vérifient sur plusieurs points des lois déjà connues, et cet accord apparaît à W. comme une confirmation de la méthode et du procédé adopté pour estimer la valeur des fautes. Sur l'efficacité comparative de la lecture et de la récitation, le résultat est que la récitation a une force de fixation beaucoup plus grande que la simple lecture. Par exemple, s'il y a eu d'abord 6 lectures, on obtient une fixation beaucoup meilleure par 5 récitations que par 10 lectures supplémentaires : une récitation vaudrait donc en moyenne plus de deux lectures. Mais on ne peut considérer, à mon avis, ce résultat que comme provisoire et incertain, pour deux raisons principales. L'une est que les expériences ont été faites avec un certain nombre de sujets, et que les résultats donnent des sommes et des moyennes obtenues en additionnant tous les résultats individuels : c'est un procédé dangereux. L'autre est que l'auteur, pour apprécier la force des associations ou le degré de fixation au moment où il a fait l'épreuve, pouvait choisir entre deux méthodes depuis longtemps éprouvées : la méthode des évocations justes, qui fournit une comparaison quantitative incomplète, mais aussi les temps d'évocation; la méthode d'épargne, par laquelle on obtient une vraie mesure de la force des associations. Il a préféré employer la méthode des corrections, qui ne donne qu'une partie des indications fournies par la méthode des évocations justes, et le procédé d'évaluation numérique des fautes par lequel il a essayé de la compléter comporte bien des hypothèses arbitraires. Actuellement, et peut-être pour toujours, la méthode des corrections n'est pas une méthode que l'on puisse employer avec confiance pour mesurer la force des associations ou le degré de fixation d'une série : elle pourrait devenir une excel-

lente méthode de fixation si le problème ici traité par W. était résolu d'une façon sûre et par l'emploi comparatif de la méthode d'épargne avec celle des évocations justes. En somme le résultat fourni par ce travail n'est pas décisif : il n'a qu'une valeur d'orientation.

C'est encore des associations que s'occupe E. Meumann (*A*, XI, 117-150) dans un article où il envisage l'influence que l'expérimentateur peut exercer sur le temps d'évocation par les prescriptions qu'il donne aux sujets. Mais il ne s'agit plus des associations créées par voie expérimentale au moyen de lectures ou de récitations répétées. Il s'agit de ces associations qui se sont formées, de façons généralement différentes, dans l'esprit de différentes personnes au cours de leur expérience et dont on établit l'existence en présentant aux sujets une suite de mots appelés mots-excitateurs auxquels ils doivent répondre en faisant connaître le fait mental, mot ou autre chose, qui est évoqué par là dans leur esprit : ce sont donc des associations d'âge indéterminé, mais généralement très anciennes. En fait, d'ailleurs, on complique souvent ce genre d'expériences en le faisant porter, non plus seulement sur les liens associatifs qui peuvent exister entre les représentations, mais aussi sur les liens logiques : par exemple, on prescrit au sujet de répondre en indiquant un mot qui soit dans un rapport de coordination, ou de subordination, ou dans tout autre rapport défini à l'égard du mot-excitateur. Or, qu'il s'agisse d'associations proprement dites, ou de rapports logiques, c'est-à-dire de faits intellectuels, on a coutume de prescrire au sujet de répondre le plus vite possible, et l'on mesure le temps qui lui est nécessaire pour répondre. M. remarque que, dans le cas où un rapport défini doit exister entre les deux mots, il y a là deux prescriptions différentes, l'une concernant le sens du mot, qui doit être compris d'une façon passablement profonde pour que la réponse ait le sens demandé, l'autre concernant la rapidité de la réponse, et il montre que ces deux prescriptions sont incompatibles l'une avec l'autre. Il a fait des expériences en séparant les deux prescriptions, donnant alternativement aux sujets la prescription A (répondre le plus vite possible) et la prescription B (ne pas répondre avant de s'être assuré que l'on a bien compris le sens du mot excitateur et que la réponse s'y rapporte, et prendre pour cela le temps nécessaire). Or, il se trouve que, si l'on donne à plusieurs sujets la prescription A, ils se divisent en deux groupes : les uns suivent facilement la prescription, leur temps d'évocation ne dépasse guère une seconde, sauf dans les cas de perturbation ou d'hésitation entre plusieurs évocations possibles, leurs réponses sont superficielles et ne reproduisent que des associations très familières; les autres, au contraire, n'obéissent pas à la prescription de répondre rapidement, ils se comportent comme s'ils avaient reçu la prescription B, et leurs temps d'évocation sont beaucoup plus longs, ils atteignent quatre ou cinq secondes, ou même davantage. Il y a donc deux types adhérents de personnes, deux modes

différents de réaction intellectuelle. Ces types n'ont pas une stabilité absolue : on peut passer de l'un à l'autre, mais lentement et peut-être d'une façon imparfaite. Il en résulte que, dans les expériences où le mot-réponse doit avoir un rapport défini avec le mot-excitateur, la prescription de répondre aussi vite que possible est mauvaise : elle a généralement pour effet que l'on obtient un mélange obscur des deux espèces possibles de réactions, avec des temps de réaction très variables, le tout d'une interprétation difficile. Il faut donc donner seulement aux sujets l'une ou l'autre des deux prescriptions possibles et tenir compte de leur mode naturel de réaction.

Le travail musculaire et mental. — Il est certain que notre capacité de travail varie avec les conditions météorologiques, qu'il s'agisse du travail musculaire ou de l'une quelconque des formes du travail mental. A. Lehmann et R. H. Pedersen (*A*, X, 1-104) ont cherché à déterminer cette variation d'une façon précise par rapport à la force chimique de la lumière, à la température et à la pression barométrique. La force chimique de la lumière a été mesurée au moyen du photomètre de Steenstrup, qui est une modification d'un appareil employé en photographie pour apprécier la lumière; la température qui a été adoptée par les comparaisons est la température minima de la chambre à coucher; les variations de la pression barométrique ont été obtenues en faisant des expériences comparatives à Copenhague et en Norvège, dans les montagnes. Les principales expériences ont été faites sur la force de pression au dynamomètre, quelques-unes, beaucoup moins étendues, sur le travail mental, principalement sur celui qui consiste à faire des additions de nombres d'un chiffre (méthode de Kräpelin) et sur la fixation de séries de syllabes par la mémoire. Sujets : les deux auteurs, une jeune fille, et des écoliers de onze à quatorze ans. — Voici les résultats en ce qui concerne le travail musculaire. Les rayons chimiques de la lumière solaire accroissent la force musculaire, et d'autant plus que le rayonnement est plus fort. Cela est particulièrement sensible pour les mois de janvier, février, mars, où la température a peu varié, tandis que la force musculaire croissait d'une façon relativement rapide à mesure que les jours devenaient plus longs et la lumière plus forte. Tous les sujets, enfants et adultes, ont subi cette influence de la même façon. Au contraire, pour la température, il y a une diminution du travail quand elle est trop haute ou trop basse : la température la plus favorable n'est pas la même pour les différents individus; par exemple, elle est de 15 degrés pour P. et de 17°,5 pour L. De l'action combinée de la lumière et de la température résulte une variation de la force musculaire au cours de l'année : en janvier cette force commence à croître, d'abord sous l'influence de la lumière, puis aussi sous celle de la température; pendant l'été il se produit un arrêt (chez les enfants) ou une diminution (chez les adultes); un nouvel accroissement apparaît en septembre, et, enfin, en novembre il y a de nouveau arrêt ou diminu-

tion. La force musculaire paraît suivre la pression barométrique pendant les mois d'hiver et de printemps, mais on n'a pu trouver aucune corrélation pendant l'automne. Le passage brusque du niveau de la mer à une altitude de 960 mètres s'est montré sans influence. Il en a été de même pour le séjour prolongé dans la montagne : mais, en revenant au niveau de la mer, on a observé un relèvement de la force musculaire, plus ou moins considérable suivant les variations de la température. — Les auteurs essaient d'expliquer ces faits par des hypothèses où le rôle essentiel est attribué à la dépendance de la température du corps à l'égard de la température extérieure et à la variation de la quantité d'hémoglobine : relativement à la température du corps, ils font remarquer, et ils prouvent par quelques observations, que la variation de la température extérieure peut facilement produire une variation de quelques dixièmes de degré dans la température du corps et que cela peut suffire pour modifier sensiblement la capacité de travail. — Pour le travail mental, la vitesse d'addition paraît indépendante de la lumière et de la force barométrique : mais elle subit l'influence de la température, et ici encore il y a une température optima, mais elle est de sept à huit degrés plus basse que pour la force musculaire. Quant à la mémorisation des syllabes, d'après des expériences faites par L. seul, chaque matin pendant quatre mois, sa courbe de variation suit avec une fidélité frappante celle du travail musculaire : cette forme de travail mental dépendrait donc des mêmes influences que le travail musculaire. — Ces faits présentent un intérêt théorique aussi bien que pratique. Ils montrent comment le travail mental, aussi bien que physique, varie d'un jour à l'autre, sans parler des variations qu'il subit aussi dans le cours de la journée et qu'Ebbinghaus avait déjà relevées d'une façon précise dans ses expériences sur la mémoire. Ils expliquent, au moins partiellement, les causes des oscillations que l'on a souvent remarquées dans les mesures psychologiques, et l'on devra par suite, dans des recherches rigoureuses, tenir compte de ces causes. Leur intérêt pédagogique aussi doit être signalé. Mais ce qui est peut-être plus frappant, dans ces expériences, ce n'est pas que le travail mental subisse des variations, d'ailleurs légères, c'est qu'il ait une vitesse relativement constante lorsque l'on prend soin de réaliser la constance des conditions.

W. Specht (*A*, IX, 180-295) cherche quelle influence l'alcool exerce sur des fonctions mentales aussi simples que possible : il choisit le seuil différentiel et le seuil d'excitation de la force des sons, et, naturellement, il s'attache à en obtenir des mesures exactes. Sa méthode est donc l'opposé de la méthode clinique, qui envisage les fonctions dans leur complexité. — Les sujets sont des étudiants, habitués depuis longtemps à ne prendre des boissons alcooliques qu'en très faible quantité, ou à n'en pas prendre du tout. L'appareil employé pour déterminer le seuil différentiel, le phonomètre différentiel,

permet de produire des sons de faible durée par la chute de deux billes de fer de 8 grammes sur une plaque d'ivoire; la variation de la force des sons est obtenue par la variation des hauteurs de chute. Mais il faut signaler ici un détail nouveau : c'est que l'intervalle de temps qui sépare les deux chutes est réglé par l'oscillation d'un pendule qui les provoque mécaniquement; il est d'une seconde un quart. Les sujets, après avoir entendu les deux sons, indiquent celui qu'ils trouvent le plus fort ou bien les déclarent égaux : on obtient donc trois espèces de réponses. Les nombres de réponses montrent comment le seuil différentiel grandit ou diminue selon que le sujet a pris de l'alcool ou n'en a pas pris; puis on arrive au calcul des valeurs du seuil par la méthode de G. F. Lipps. — Dans les expériences sur le seuil d'excitation, on emploie une seule bille, d'environ 18 milligrammes, on intercale des expériences nulles (où la bille ne tombe pas), et le sujet déclare, ou qu'il a perçu le son, ou qu'il ne l'a pas perçu, ou qu'il ne peut rien affirmer. Les nombres de réponses des différentes espèces montrent comment le seuil varie. — On commence par faire, pendant quatre jours, des expériences destinées à fixer le seuil différentiel, ou le seuil d'excitation, dans des conditions normales : à partir de là, on fait alterner les jours où le sujet prend de l'alcool et ceux où il n'en prend pas. Dans d'autres expériences, on fait d'abord les déterminations, qui demandent quatre minutes, puis on continue, pendant une heure, un jour sans alcool, un autre jour en mettant le sujet sous l'influence de l'alcool : cette durée d'une heure permet de voir comment l'action de l'alcool se développe dans le temps, à quel moment elle commence à se faire sentir, puis à quel moment elle atteint son maximum, et enfin à quel moment elle cesse.

Le résultat principal de ces expériences est que, avec une régularité parfaite, le seuil différentiel et le seuil d'excitation sont modifiés par l'alcool dans des directions opposées : le seuil différentiel croît, le seuil d'excitation décroît. Le parallélisme entre ces deux modifications existe aussi bien au point de vue du degré des modifications que de leur développement dans le temps. Plus la quantité d'alcool absorbé est grande, plus aussi se relève le seuil différentiel et plus s'abaisse le seuil d'excitation, et en même temps plus est durable la modification ainsi produite. — Outre ce résultat général, les expériences donnent des indications sur des points secondaires. L'individualité des sujets joue un rôle important. L'un des sujets s'abstenait d'alcool depuis de longues années : le premier jour où il prend 40 centimètres cubes d'alcool, son seuil différentiel se relève à peu près dans la même proportion que pour les deux autres sujets (de 3 à 5,1); mais le second jour son seuil différentiel atteint 10,3, tandis que, pour les deux autres sujets, il n'y a pas de nouvel accroissement. Il y a donc chez l'abstinent une action cumulative très forte de l'alcool, et le même fait se produit, à un degré moindre, pour une dose de 10 centimètres cubes.

— Le relèvement du seuil différentiel, chez tous les sujets, se manifeste surtout par l'accroissement du nombre des jugements d'égalité. Les jugements faux deviennent aussi un peu plus nombreux dans l'ensemble. Mais en même temps il est une forme de jugement faux qui disparaît d'une façon complète : ce sont ceux dans lesquels le son de comparaison est perçu comme le plus fort alors qu'il est en réalité le plus faible. D'une façon générale, plus l'action perturbatrice de l'alcool est forte, plus aussi devient forte la tendance à juger le deuxième son comme le plus intense.

S. interprète ces faits, particulièrement le dernier, comme signifiant que l'alcool réalise un rétrécissement du champ de conscience : le sujet qui en a subi l'influence n'est plus capable « d'unir dans sa conscience comme un tout les deux sensations de son qu'il doit comparer ». Quelques faits d'observation appuient cette interprétation : par exemple, le sujet qui subit l'influence de l'alcool ne remarque plus les bruits extérieurs, il se rend compte que sa conscience se rétrécit, les autres sensations qui pourraient se produire simultanément font défaut, les images n'apparaissent plus à la conscience, « il règne dans la conscience un état de repos complet, et la sensation de son, émergeant de ce repos, s'impose à l'observateur comme à un spectateur passif, et, au moment où elle existe, forme le contenu total de sa conscience ». — Par là se comprend le relèvement du seuil différentiel, mais l'abaissement du seuil d'excitation demeure mal expliqué. S. énonce avec réserves l'hypothèse que peut-être le même rétrécissement de la conscience, en obscurcissant les autres sensations simultanées, rend plus facile la perception d'une excitation faible. Mais il est possible aussi que l'alcool accroisse l'impressionnabilité des cellules cérébrales et produise ainsi une hyperesthésie centrale. Un fait semble parler dans ce sens : pour le cas des expériences nulles, les réponses affirmatives, — tout à fait analogues à l'illusion paradoxale qui se produit si facilement dans la mesure du seuil de Weber, et pour lesquelles d'ailleurs l'auteur emploie le mot de *Vexierfehler*, comme M. Claparède veut qu'on l'emploie en français, — ne sont pas rares. Ces illusions dépendent, comme l'illusion paradoxale, de la force réelle des excitations qui accompagnent les cas où l'excitation est nulle : il n'y a pas d'illusion quand les excitations positives sont fortes, et l'illusion devient plus fréquente à mesure que les excitations positives deviennent plus fortes, toujours comme pour l'illusion paradoxale esthésiométrique. Mais, tandis que, dans les conditions normales, l'illusion commence à apparaître quand les excitations positives sont relativement éloignées de zéro, elle ne se fait sentir, sous l'influence de l'alcool, que si les excitations positives sont très faibles. En même temps, par conséquent, que l'alcool abaisse le seuil d'excitation, il défend le sujet, dans une certaine mesure, contre l'illusion. S. considère le fait comme significatif en faveur de l'hyperesthésie centrale d'origine alcoolique. Mais cette notion d'hyperesthésie cen-

trale est bien vague, et peut-être vaudrait-il mieux revenir à l'hypothèse du rétrécissement de la conscience, qui implique celle d'une inhibition des images correctes par l'action de l'alcool.

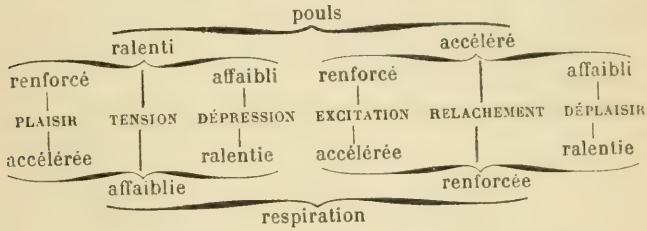
Perceptions visuelles. — E. M. Katzenellenbogen (*S*, III, 272-293) étudie l'acuité visuelle, centrale et périphérique, de l'œil adapté à la lumière et à l'obscurité. La vision indirecte de l'espace joue un rôle très important dans l'orientation : c'est ce que montre une expérience ancienne de Purkinje, d'après laquelle, si la vision est bornée par un diaphragme à la région de la tache jaune, on ne peut pas se diriger dans sa propre chambre. De là l'intérêt de la présente recherche, faite au laboratoire de Leipzig. La détermination de l'acuité visuelle au moyen de lettres ou de crochets perçus sous des angles variables donne des indications généralement suffisantes au point de vue pratique, mais peu précises. K. a employé une méthode beaucoup plus sûre, qui consiste à déterminer, en valeurs angulaires, la distance qui doit exister entre deux lignes lumineuses verticales pour que l'œil puisse les distinguer : cette distance varie avec les parties de la rétine qui reçoivent les impressions, elle varie aussi suivant que l'œil est adapté à la lumière ou à l'obscurité. La mesure de l'acuité visuelle est donc donnée par la mesure d'un seuil de dualité tout à fait analogue à ce qu'est le seuil de Weber pour le toucher. La méthode suivie, au moyen d'un appareil qui permet d'impressionner à volonté une partie quelconque de la rétine, le centre étant impressionné par un point fixe comme dans toutes les mesures campimétriques, est la méthode des petites variations régulières. Il en résulte que l'on obtient à la fois la plus petite distance pour laquelle le sujet perçoit les deux lignes comme distinctes, la plus grande distance pour laquelle il les perçoit comme une seule ligne, et la zone intermédiaire, ou zone d'incertitude, dans laquelle le jugement est douteux. En réalité, les diverses distances employées ont donné lieu à d'autres espèces de jugements, analogues à celles que l'on trouve dans la mesure du seuil de Weber, comme : une ligne large, douteux avec tendance à dire *deux*, douteux avec tendance à dire *un*. Mais la première de ces trois espèces supplémentaires de jugements peut se classer avec le jugement *un*, et les deux dernières, qui sont devenues rares avec l'exercice, ont été laissées de côté, c'est-à-dire rangées avec les jugements douteux. — Plusieurs courbes donnent les résultats, obtenus de la façon plus détaillée pour l'œil gauche d'un sujet, mais confirmés suffisamment pour d'autres sujets. L'une des courbes les plus importantes représente, en valeurs angulaires, la marche du seuil de l'unité et du seuil de la dualité, par suite aussi celle de la zone d'incertitude, pour le méridien horizontal de l'œil adapté à l'obscurité. Le minimum de l'angle visuel qui donne lieu à la perception distincte des deux lignes ne se trouve pas pour la tache jaune, mais pour la région qui entoure cette tache et que l'on appelle région paracentrale : au centre de la rétine, le seuil est d'environ 10 minutes, il n'est plus que

de 6 à 7 minutes quand on s'écarte du centre, en direction temporale, de 1 à 3 degrés, pour reprendre, à 5 degrés d'excentricité, la valeur de 10 minutes, et croître ensuite d'une façon continue : 17 minutes à 10 degrés d'excentricité, 63 minutes à 30 degrés, plus de 4 degrés à 70 degrés; au delà de ce dernier point, la vision devient impossible. Du côté nasal, la croissance du seuil est encore plus rapide, jusque vers 55 degrés, point où cesse la vision. — Une autre courbe représente les valeurs de l'acuité visuelle, c'est-à-dire des valeurs inverses du seuil, comparativement pour l'œil adapté à la lumière et pour l'œil adapté à l'obscurité. La particularité relative à la région paracentrale ne se présente en aucune façon pour l'œil adapté à la lumière, qui a son maximum d'acuité au centre de la tache jaune : à mesure que l'on s'éloigne du centre, dans les deux directions, l'acuité diminue, d'abord d'une façon très rapide, puis plus lentement. Elle est presque toujours supérieure à celle de l'œil adapté à l'obscurité, dans la proportion de 232 à 49 pour le centre, puis avec des différences de plus en plus faibles; mais elle lui devient égale sur le bord nasal de la tache aveugle, et elle lui est même inférieure, du côté temporal, aux environs de la limite du champ. — D'après d'autres expériences, peu nombreuses, l'acuité est moindre dans les méridiens diagonaux, moindre encore dans le méridien vertical. — Résultats secondaires : l'influence de l'exercice est relativement forte, mais cesse après avoir atteint son maximum; celle de la fatigue est lente à se faire sentir sur l'œil adapté à la lumière, mais elle agit avec force, après une heure d'expériences, sur l'œil adapté à l'obscurité; enfin la zone d'incertitude, c'est-à-dire la différence entre le seuil de la dualité et celui de l'unité, grandit proportionnellement à ces seuils, c'est-à-dire suivant la loi de Weber, et il n'y a pas lieu d'en être surpris, puisque l'étendue de cette zone peut être considérée comme mesurant les erreurs dont sont affectées la perception distincte de deux lignes et la perception distincte d'une seule ligne.

Émotions. — Dans un travail fait à l'Institut psycho-pédagogique de Sofia, sous l'inspiration des idées de Wundt, N. Alechsieff (*S*, III, 156-271) expose le problème de l'analyse des émotions tel qu'il a été renouvelé par l'hypothèse de Wundt. Il apporte en même temps une utile contribution expérimentale à l'étude de cette question difficile. — Depuis déjà longtemps, on a employé deux méthodes pour l'étude analytique des émotions : la méthode d'impression et la méthode d'expression. La première consiste à faire agir sur le sujet une cause possible d'émotion (excitation sensorielle, calcul mental, etc.) et à lui demander une observation subjective aussi complète que possible; la seconde consiste, en employant les mêmes causes d'émotion, à enregistrer les mouvements de la respiration et ceux de la circulation, ces derniers tantôt par le pléthysmographe, tantôt par le sphygmographe. A. combine, avec raison, les deux méthodes, c'est-à-dire qu'il recueille à la fois les informations de l'observation subjective, la courbe de la

respiration et celle du pouls radial. Cette méthode mixte, quoiqu'elle ait le grand avantage de fournir deux séries d'indications susceptibles de se contrôler réciproquement, ne lui paraît cependant pas suffisante pour étudier la totalité des processus émotionnels : en particulier, les fines différences qualitatives, que la plupart des sujets distinguent par l'observation subjective, ne peuvent pas être objectivement contrôlées. — L'hypothèse directrice est que les émotions comportent trois directions, ou se résolvent en trois couples d'éléments : plaisir-déplaisir, tension-relâchemeut, excitation-dépression. La difficulté de l'étude expérimentale provient de ce qu'on ne peut pas produire un état émotionnel dans lequel se rencontre seulement un de ces faits relativement élémentaires : notamment, quel que soit le moyen que l'on emploie pour produire l'état émotionnel, il s'y trouve toujours un certain sentiment d'activité qui comporte une tension du moi et en même temps une excitation. Mais, suivant les cas, il y a prédominance de la tension, ou de l'excitation, ou de l'un des faits opposés, ou bien encore il y a une conscience nette de plaisir ou de déplaisir qui tranche sur le sentiment d'activité. — La conclusion générale qui se dégage des expériences est que les trois couples de processus psychologiques présentent entre eux des analogies étroites : ils ne peuvent être ni localisés ni objectivés, ils se produisent à l'occasion de toutes les espèces de sensations et de diverses opérations mentales, ils sont donc indépendants de l'espèce particulière d'opération mentale à laquelle ils se rapportent, et par suite ils expriment des variations de l'état du moi. Ils apparaissent à la conscience comme irréductibles à d'autres événements, par exemple à des sensations organiques, comme impossibles à définir, comme connaissables seulement par l'expérience personnelle : ils ont donc tous les caractères de processus psychiques élémentaires. En raison de cette communauté de caractères qui existe entre les couples tension-relâchement, excitation-dépression d'une part, et le couple plaisir-déplaisir de l'autre, A. considère les deux premiers de ces couples comme constituant des éléments émotionnels aussi bien que le plaisir et le déplaisir. — Faut-il croire cependant qu'il n'y a là que six faits élémentaires, qualitativement distincts, dont toutes les émotions concrètes seraient composées, que, par exemple, l'élément plaisir, ou l'élément déplaisir, serait qualitativement uniforme, ainsi que le croient plusieurs psychologues? A. rejette cette opinion : il pense avoir saisi, entre le déplaisir qui accompagne la sensation olfactive de la valériane et celui qui accompagne la sensation gustative d'un sel de quinine, non seulement une différence quantitative, mais aussi une différence qualitative concernant la nature même du fait émotionnel et indépendante de la différence des sensations. Une quinzaine d'étudiants et étudiantes qui ont pris part aux expériences constatent des différences qualitatives analogues : un seul sujet fait exception, il juge le plaisir comme qualitativement uniforme, mais il distingue

deux espèces différentes de tension. — En ce qui concerne cette différenciation des émotions élémentaires, l'observation subjective seule l'établit, et c'est en quoi la méthode mixte se montre d'une application limitée : il a été impossible de pousser la détermination des variations concomitantes du pouls et de la respiration au delà des six espèces fondamentales. Mais, pour ces six espèces, la détermination a été faite d'une façon précise. Elle se résume dans le tableau suivant :



Rêves. — E. Meumann (A, IX, 63-70) a noté le matin beaucoup de rêves depuis vingt-trois ans. Il extrait de ses notes quelques rêves de sensations organiques, ou rêves typiques, comme on a coutume de les appeler en Allemagne. Chacun de ces types de rêves s'est répété fréquemment avec des variantes, pendant une période de temps passablement longue. Tous ont comme fond des sensations organiques, interprétées au moyen d'images fournies par les circonstances. Par exemple pendant ses années d'études au gymnase, M., souffrant d'asthme, rêve qu'il suit une ruelle étroite; la ruelle se rétrécit de plus en plus et il a l'impression d'être étouffé par les maisons. Il se réveille alors, et éprouve de la difficulté à respirer. A la même époque, il rêve qu'il doit passer sous un mur, en rampant le long d'un étroit canal, qui devient de plus en plus étroit, et où finalement il se sent étouffer. Le fond de sensations organiques est le même que dans le rêve précédent : mais les images interprétatives sont fournies par des événements familiers qui varient d'un rêve à l'autre. Plus tard, pendant les années d'Université, les images des rêves asthmatiques sont fournies par des excursions dans les montagnes : il rêve alors qu'il est sur le sommet d'une montagne, au bord d'un précipice, éprouvant du vertige et de l'angoisse, incapable de faire un mouvement. — Plus tard l'asthme ayant cessé, c'est une légère angine de poitrine qui forme le motif des rêves typiques pendant de longues années. Les images sont alors fournies par de longs voyages en chemins de fer : il rêve qu'il arrive à une gare pour prendre le train, mais il ne peut s'orienter parmi les voies, il court sans pouvoir trouver de place, les détails varient, mais la conclusion est toujours la même : il s'éveille avec des battements de cœur. Il a aussi le rêve de voler dans les airs, avec impression agréable : mais la sensation qui forme le motif du rêve est alors difficile à déterminer; peut-être est-ce une sensation de vertige léger, mal

localisée. Dans d'autres cas, le même rêve s'accompagne d'une émotion pénible : mais alors, au réveil, M. constate une sensation nette de vertige, généralement localisée dans la tête. — A ces faits, dont la valeur consiste surtout dans la précision avec laquelle sont observées les sensations organiques fondamentales, M. ajoute un souvenir extraordinaire de rêve. C'est un rêve de chemins de fer : après plusieurs événements sans importance, il cherche son train, il s'est trompé de gare, et, au moment où il arrive à la vraie gare, il se dit : « Que de fois j'ai rêvé cette situation, qui est réelle aujourd'hui ! » Et le rêve continue. Ainsi, voilà un souvenir de rêve à rêve, dans lequel le rêve rappelé est reconnu comme rêve.

FOUCAULT.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

William James. — The meaning of Truth. A sequel to Pragmatism. London, Longmans Green and Co, 1909.

Le livre de M. William James est formé d'une suite d'articles occasionnellement provoqués. Les antipragmatistes lui ont jeté le gant. Et M. William James, sans la moindre humeur, — ce qui ne veut certes pas dire sans la moindre trace d'*humour*, — s'est résolument mis en garde. Avec la tranquille assurance du maître d'armes blanchi sous le masque d'assaut, il évite de se laisser toucher et sa tactique se borne à lasser l'adversaire. Que le pragmatisme sorte quinze fois invaincu de la controverse, il s'en donne assez l'apparence. En sort-il quinze fois mieux défini, je ne dis certes point : défini une fois pour toutes? Il est permis de le penser. Le but de M. William James était de maintenir ses positions et par là même d'assurer au Pragmatisme — puisque « pragmatisme » il y a, — le droit de se prétendre une philosophie, plus encore, de se donner pour la meilleure des philosophies. Certes, à bien des égards, elle en est la plus portative. Mais quand on aurait prouvé cela, on aurait fait valoir ses titres au choix des transatlantiques. Et l'on refuserait justement en Europe de la prendre au sérieux. D'ailleurs, selon M. W. James, le Pragmatisme est la meilleure des philosophies, mais en un sens tout différent du mot historique de La Fayette appelant le duc d'Orléans : « La meilleure des républiques ». « Meilleur » ici est synonyme, non point de pis aller, mais de vrai.

Ouvrons maintenant le livre et n'en sautons point la Préface. Résumons-la tout d'abord. « L'axe sur lequel tourne mon livre intitulé *Pragmatisme* est la relation appelée : vérité. Il s'agit d'examiner cette relation. Elle a pour termes une idée (opinion, croyance, affirmation ou négation) et un objet. La vérité, disais-je, est une propriété de certaines de nos idées. Elle a lieu dans tous les cas d'accord avec la réalité. Elle fait défaut dans tous les cas contraires. Là-dessus tout le monde est unanime et chez les pragmatistes et chez les intellectualistes. »

On s'accorde toujours, disait volontiers O. Hamelin, tant qu'on refuse de s'expliquer. Dès qu'on s'explique, on cesse de s'entendre. Si, par exemple, on parle de la vérité d'une idée ou d'une croyance,

le pragmatisme demandera en quoi cela améliorera notre vie. Là est, nous dit-on parfois, la différence entre les expériences d'où résulte la reconnaissance d'une vérité et celles qui aboutissent à la découverte d'une affirmation fausse. M. W. James, ici, aurait pu rappeler (et l'intellectualisme ne s'en serait porté que plus mal) les prodiges de subtilité vainement renouvelés par les rationalistes pour expliquer l'erreur. Il nous aurait montré, sans trop de peine, croyons-nous, qu'en s'obstinant à ne point sortir du point de vue de la conformité à l'objet, le cas de non-conformité éventuelle devient invraisemblable, car, comment penser ce qui n'est pas? Ici, ce qui importe, n'est pas l'impossibilité théorique de l'erreur, mais bien sa réalité... et nous devons ajouter : sa réalité pragmatique. — Mais laissons parler M. William James. Il nous dira donc, quitte à nous le répéter mainte fois en cours de route, que les idées vraies sont celles « que l'on peut valider, corroborer, vérifier... » Bref, sans crédit, point de *credo*. Ou encore : sans contrôle de la valeur fiduciaire, point de foi.

La vérité ainsi entendue devient une valeur au sens économique du terme et l'on comprend assez vite la fortune récemment faite à la notion de *valeur* en philosophie. Le vrai devient le négociable : le non négociable et le faux apparaissent ainsi réciproques. Aimez-vous mieux une autre formule? Vous direz : La vérité est ce qui réussit. — Formule mal renommée, et qui recevrait aisément la même marque de fabrique que la vieille et fameuse sentence : La fin justifie les moyens! — Convenez d'ailleurs que la sentence est aussi difficile à réfuter qu'elle est facile à maudire. Et puis n'allez pas refaire le contresens auquel a donné si souvent lieu la théorie néo-criticiste de la certitude. Plusieurs en ont voulu extraire le droit, pour chacun des mortels, de croire ce qui lui plaît. M. James à son tour, s'est attiré le reproche de vouloir prêcher la croyance en Dieu au peuple quand bien même Dieu ne serait point [1]. Or qu'a-t-il dit? Il a dit simplement que le problème de l'existence ou de la non-existence de Dieu doit se traiter au point de vue de la signification que prend la vie dans l'une et dans l'autre hypothèse [2]. En doit-on conclure, dès lors, que le Pragmatisme, quand il affirme la réalité, par suite la vérité d'une idée, reste indifférent à son objet et ne s'inquiète nullement de savoir si cet objet existe? Aristote attribuait au moyen terme, dans le syllogisme, une « causalité » véritable, telles l'absence de fiel et la longévité. Il eût été plus correct d'écrire : « telles l'idée d'absence de fiel et l'idée de longévité [3] ». Mais qui ne voit ici le rapport des idées jaillir de la liaison des faits, et qui ne voit, par cela même, que toute idée possède

1. Préface, p. XI.
2. Cf. *The meaning of Truth*, p. 184.
3. Dans le raisonnement d'Aristode le moyen *exprimé* est « l'homme, le cheval et le mulet. » Il n'en reste pas moins qu'ici, la conclusion : les animaux sans fiel vivent longtemps » affirme entre la longévité et le défaut de fiel une relation de causalité véritable.

une efficacité véritable, une *workableness*, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre pratique? Quand l'homme serait réduit à la pensée pure, la théorie des idées-forces resterait vraie. Mais qui n'aperçoit, encore que d'assez loin, une possibilité d'accord entre la théorie des idées-forces et le pragmatisme? A parler franc, le terme « pragmatisme » n'est ni du goût de M. William James ni, à plus forte raison, de son choix. Nous insisterons bientôt sur le terme qu'il eût choisi. Le moment est venu d'aborder le premier morceau du livre, le plus anciennement écrit de tous, il est vrai, mais auquel d'autres droits que ceux de l'âge auraient aisément, ce nous semble, assuré le premier rang. On sait la méthode de M. Shadworth Hodgson, dans *The Metaphysic of Experience*. L'auteur, tout en étant d'avis, comme M. W. James, d'ailleurs, qu'un vrai psychologue ne saurait faire abstraction des conditions physiologiques de la pensée, estime, qu'en métaphysique, on peut partir des données de la conscience sans demander à la conscience d'où elle vient. Pareillement, M. W. James va essayer de nous dire ce que c'est que la connaissance, sans s'inquiéter aucunement du cerveau. Sachons seulement ceci : elle est un état de notre conscience. Désignons cet état par la lettre *a*. Cette lettre sera-t-elle le signe d'un « contenu » ou d'une « qualité »? Disons « qualité », afin de préjuger le moins possible. Cependant l'autre vocable eût été choisi en vertu de raisons plausibles. Car nous savons, par la *Préface* de l'ouvrage, que M. W. James, s'il refuse à la connaissance tout objet transcendant au sens kantien du terme, est loin de lui refuser un objet. Et là-dessus il déclare qu'entre lui et MM. Dewey et Schiller l'accord est fondamental. Ce que M. Schiller refuse d'admettre, c'est la réalité d'un objet situé hors des limites de l'expérience, et comme il insiste fortement sur le caractère chimérique de cette réalité prétendue, on l'a confondu avec les partisans de Protagoras, ce n'est même pas assez dire : avec ces mêmes partisans travestis en solipsistes. Quant à M. Dewey[1], son affirmation « d'objets transcendants » serait absurde et vide de toute signification, s'il fallait les situer, non seulement hors du sujet mais encore au delà de l'expérience. — Cet aveu de M. W. James méritait d'être relevé, car on ne se fait pas faute, dans le camp ennemi, d'escompter les dissidences entre les divers pragmatistes d'hier et d'aujourd'hui.

La discussion qui va suivre entre M. James et ses adversaires est intéressante à plus d'un titre. D'abord elle nous montre les rationalistes contemporains, obstinément attachés à la relativité de la connaissance. Et il n'en va guère autrement. Je me souviens, en effet, qu'O. Hamelin refusait de distinguer entre ces deux thèses : 1° tout est rationnel et : 2° tout est relatif. M. James repousse la première et garde la seconde. On va bientôt s'en apercevoir. Il est en effet antirationaliste. Mais ou sa doctrine est inintelligible, et même contra-

1. Préface, p. XVII.

dictoire, ou la vérification d'une idée, condition expresse de sa vérité, n'est possible que par la connaissance de ses relations.

Le sort des rationalistes aux yeux de M. James est de répondre à la question τί par la question πρὸς τί[1]. Il y a là, dirait-on en langage aristotélique, confusion de catégories. Et les rationalistes ne sauraient protester, eux pour qui « conditionner » c'est connaître et qui ont pour habitude de rejeter ce *autour de quoi* l'on n'a rien à dire dans le groupe des choses *dont* on n'a rien à dire. La question *what* et la question *about* devraient pourtant rester distinguées. Je puis ignorer qu'Octave est le neveu de Jules César et me le représenter quand même. — Il est curieux de voir aux prises le relativiste Kant ou Hegel avec le futur relativiste W. James. Car ici notre auteur, contrairement à son habitude, ne reste pas sur la défensive. Et certes il me reprocherait de le prendre, en cet endroit, pour un psychologue, sinon hostile, du moins indifférent à la logique. Ce n'en est pas moins la logique conceptuelle — pourquoi ne dirait-on point la logique tout court? — contre laquelle il s'insurge et contre laquelle il s'escrime. Le pragmatisme en est actuellement responsable. Mais il y a beau temps que l'empirisme a commencé.

Sachons dès lors nous en tenir à la connaissance du premier genre, celle que tout le monde sait, celle que l'on traduit, non par le mot « Science », mais par le mot « Représentation ». Soit maintenant l'idée de mouton. Il s'agit, par hypothèse, de la vérifier. L'idée de mouton implique l'existence, hors de moi, de l'espèce animale ainsi désignée. Et l'habitude ne se perdra point de sitôt, d'imaginer je ne sais quelle ressemblance entre l'idée et l'objet. Tant que l'on n'y regarde point de trop près, la difficulté d'une telle imagination nous échappe. Allons y regarder, et nous n'en sortirons, pour ainsi dire, pas. Il y a plus d'un mouton de par le monde. Et que mon idée ressemble à tous les moutons, cela est insoutenable. Prétendre qu'elle leur corresponde à tous au même degré, cela peut se dire mais non se prouver. Quel pauvre instrument de précision que la faculté de concevoir réduite à ses seules ressources! — Ne disons pas « concevoir », mais « sentir ». Après tout, le conceptualisme n'est pas du goût de M. W. James et il reproche à l'école rationaliste son dédain de la sensation. — Soit, on remplacera « penser » par sentir (*to feel*) et l'on aura raison. N'est-il point dans la destinée de tout sentiment (*feeling*) de sentir comme il est dans celle de tout fusil de partir et de toucher?... Et nous voici sur le chemin d'une comparaison des plus humoristiques entre les avantages du fusil et les imperfections du *feeling*. Quand je tire sur une compagnie de perdrix et qu'une perdrix vient de s'abattre, je sais celle que j'ai fait tomber. Quand je me représente un mouton, je sais que

1. Le pragmatisme, d'après W. James, ne s'exposera-t-il pas au même reproche? W. James distinguerait ici entre un relativisme d'origine abstraite aux éléments conceptuels, celui qu'il repousse, et un relativisme, le sien, où les termes des rapports sont des objets ou des choses.

c'est un animal bien vivant, mais je ne puis dire lequel [1]. Le *feeling* est comme un fusil, lequel ne saurait ni viser, ni partir, ni toucher. Voilà certes une façon fort inattendue de railler les partisans de la connaissance par similitude. Et il ne faut pas se récrier, car selon M. William James, cette impossible similitude est l'inévitable refuge de tous ceux qui rejettent le Pragmatisme. —

La doctrine de M. James est un relativisme, je vous en préviens, mais un relativisme qui peut rallier beaucoup de bons esprits, tous peut-être. Je rêve de la mort d'une personne. Ce rêve est ou n'est pas prophétique. Comment m'y prendrai-je pour le savoir? Je sors de chez moi. J'arrive devant la maison du défunt; j'aperçois les employés des pompes funèbres en train de tendre de noir les portes de la maison. Mon rêve était donc prophétique et je viens de m'en rendre compte au moyen d'une connaissance *about*, autrement dit d'une vérification par les conséquences.

J'entends d'ici un vieux rationaliste murmurer : « Mais le Pragmatisme est beaucoup plus vieux qu'Hérode! Il est aussi vieux que Diogène, l'homme au tonneau, qui roulait son tonneau pour réfuter Zénon l'Eléate. Nous venons d'assister à la réhabilitation de l'*argumentum baculinum*! » — Pas si mauvais, cet argument après tout. Car en frappant sur le dos de Marphurius, Sganarelle, qui s'est passé de lire Leibnitz, prouve à son adversaire, qui se prétend rêver, que son rêve a de la suite. Or, entre la veille et un songe qui serait bien lié, Leibnitz, on le sait, ne faisait pas de différence. Quel étourdi est donc venu prétendre que le pragmatisme faisait alliance avec le solipsisme? M. W. James a sa réponse toute prête mais ailleurs que dans le premier morceau, dans celui qui a pour titre l'*Idée pragmatiste de la vérité et les malentendus qu'elle soulève* [2].

On peut, selon M. W. James, être en même temps solipsiste et pragmatiste; car si le pragmatisme postule le réel, il laisse ouvertes les questions d'essence et de constitution intime. L'auteur de la *Destination de l'homme* a déjà prouvé que les deux attitudes n'étaient nullement incompatibles : rien de plus [3]. Mais soutenir que le solipsisme est impliqué dans le pragmatisme, équivaudrait à prétendre que la doctrine de Th. Reid est impliquée dans celle de Kant. Et rien ne serait plus faux.

Il ne serait guère plus exact de voir dans le pragmatisme une

1. Ici je crains qu'il n'y ait sophisme. Quand j'ai des pièces de dix centimes dans une poche et que j'en sors une, la première venue, je sais et je ne sais pas lorsqu'elle est sortie. « Je sais » puisque je l'ai en main et que je puis dire : « la voilà! » « Je ne sais pas » attendu qu'il faudrait comparer la pièce sortie aux pièces restées dans la poche. Dans le cas des perdrix tout ce que je sais, c'est que j'en ai tué une. Mais au sens profond du mot, j'ignore laquelle puisque toutes les autres se sont envolées.

2. *The Pragmatist account of Truth and his Misunderstandings*, p. 180-217.

3. *The Meaning of Truth*, p. 215.

doctrine étrangère à tout intérêt théorique[1]. Le pragmatisme se donne pour une philosophie complète. C'est ainsi qu'il le faut prendre. Certes il définit à sa manière ce qu'il faut entendre par vérité, mais quand il parle de la valeur d'une idée, il prend le mot valeur au sens large. Ainsi, par exemple, les conséquences qui résultent du postulatum d'Euclide, et la somme de ces conséquences n'est rien de moins que la géométrie classique, vérifient le postulat, pourrait-on dire, et attestent sa *working value*. Pour le pragmatiste, ne l'oublions pas, toute vérité n'est telle que par ce qu'elle produit. Autrement elle serait comparable à un être décharné, inerte, infirme, fantôme véritable. La vérité est une source d'énergie, un principe d'activité, au besoin même d'activité guerrière[2]. Combien différente — c'est toujours M. W. James qui parle — est la vérité des intellectualistes, vérité que personne n'atteint, à laquelle personne ne pense! On dirait d'une arme dénuée d'usage ne servant qu'à orner une panoplie, d'une musique que jamais oreille humaine ne fut destinée à entendre. Ne soutenons point que les pragmatistes croient à d'autres vérités que les intellectualistes. La vérité pragmatiste embrasse toute la sphère des vérités de l'intellectualisme, sans compter celles qu'elle y ajoute. Entre l'intellectualisme et lui sachons apercevoir toute la distance de la puissance à l'acte, car il n'est point de vérité sans vérification. Mais qu'est-ce que la vérification, sinon la vérité en acte[3]? A cette vérification qui n'est pas autre chose que le droit reconnu à la vérité d'aller et de venir, nul avant les pragmatistes n'avait attaché d'importance.

Et pourtant si M. W. James est le plus illustre défenseur du Pragmatisme contemporain, il ne lui eût point donné le nom qu'il porte et qui pourrait bien être cause de malentendus interminables. M. W. James dont les tendances empiristes se sont accentuées progressivement, mais qui n'a jamais été tenté par le rationalisme — il s'en faut presque du tout au tout — aimerait donner à la philosophie de son choix le nom « d'empirisme radical ». Et c'est pourquoi la nouveauté du pragmatisme lui paraît douteuse. Le pragmatisme, dont nous disions naguère qu'il n'est pas une philosophie, se présente aux yeux de M. James comme la vraie philosophie, comme une philosophie complète pourvue de tous ses organes. Et ne la confondons pas avec le positivisme, attendu que cette philosophie admet l'expérience religieuse. Qu'est donc venu ajouter le pragmatisme à l'empirisme? M. James nous ferait observer qu'il est venu rattacher l'idée d'*expérience* à l'idée d'*épreuve*. On le soupçonnait ce lien avant les pragmatistes. On n'en doute plus grâce à eux. Et c'est bien quelque chose.

M. W. James nous pardonnera d'avoir « choisi » dans son précieux recueil et de n'avoir point essayé de résumer article par article.

1. *The Meaning of Truth*, p. 207.
2. *Ibid.*, p. 204.
3. *Ibid.*, p. 205.

Quand un ouvrage vaut par le détail et par la manière, c'est l'art et le talent du penseur qu'il faut essayer de rendre sensibles.

LIONEL DAURIAC.

II. — Histoire de la philosophie.

Maurice De Wulf. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN BELGIQUE. Paris, F. Alcan, 1910.

M. De Wulf est bien connu par ses nombreux et excellents travaux sur l'histoire de la philosophie au moyen âge. Le nouveau livre qu'il publie sur l'histoire de la philosophie en Belgique a pour but de montrer en quelle mesure les penseurs nés dans ce pays ont contribué, depuis le moyen âge jusqu'au XIXe siècle, au travail philosophique international et d'exposer à quel mouvement ils se rattachent, quelle fut leur sphère d'activité, enfin quelles luttes philosophiques eurent la Belgique pour théâtre. On ne trouvera donc pas ici d'étude critique et détaillée de l'œuvre des philosophes mentionnés, mais plutôt une esquisse du mouvement philosophique avec un aperçu synthétique des idées des philosophes jugés les plus remarquables par l'auteur du livre. Signalons aussi, au bas des pages, des notes très utiles permettant au lecteur d'étudier par lui-même les penseurs qui l'intéresseraient spécialement. On le voit, le nouveau livre de M. D. W. peut rendre doublement service : d'abord en ce qu'il présente une histoire suivie et très vivante des tendances philosophiques en Belgique, ensuite en ce qu'il réunit un certain nombre de documents et permet au lecteur de s'orienter. M. D. W. n'a pas parlé des vivants. Ainsi, pour prendre des exemples, il laisse en dehors de son exposé les représentants actuels du mouvement néo-scolastique à Louvain, les récents progrès de la psychologie expérimentale en Belgique et la nouvelle orientation de l'enseignement de la philosophie à l'Université de Bruxelles dans les douze dernières années.

Son livre est divisé en trois parties, correspondant aux trois périodes suivantes : le moyen âge, jusqu'à la fondation de la première université belge, à Louvain, en 1425; de 1425 à la Révolution française; le XIXe siècle.

Dans la première partie, on trouvera d'abord l'histoire des écoles capitulaires et monacales, entre autres de l'école liégeoise au Xe siècle, de l'école tournaisienne à la fin du XIe avec Odon qui prit part à la querelle des réalistes et des nominalistes. Nous suivons ensuite les Belges aux écoles de Chartres et de Paris. Avec le XIIIe siècle nous rencontrons en Belgique un certain nombre de philosophes qui se rattachent au mouvement tout international de

l'époque : Guillaume de Mœrbeke, qui fut lié avec saint Thomas d'Aquin et séjourna longtemps en Italie et en Grèce; il traduisit Aristote et d'autres écrivains grecs; Simon de Tournai qui professa à l'Université de Paris à la fin du XIIe siècle; Gauthier de Bruges; Gilles de Lessines, un des partisans du système thomiste, qui défendit la théorie de l'unité du principe informateur contre celle de la pluralité des formes, dans une discussion avec l'archevêque de Cantorbury; Godefroid de Fontaines et Henri de Gand, ce dernier soutenant que la volonté est autonome, celui-là plus intellectualiste. L'activité des penseurs est étudiée dans leur rapports avec le milieu social et avec les grands systèmes de leur temps. M. D. W. nous parle ensuite de Siger de Brabant qui fut à la tête de l'averroïsme latin; Thomas d'Aquin prit la peine de le réfuter méthodiquement, ce qui prouve l'importance qu'il reconnaissait au philosophe brabançon. L'auteur expose les discussions auxquelles il prit part. Il termine le XIIIe siècle par quelques mots sur Bate de Malines et par la mention de quelques noms moins importants.

Nous arrivons au XIVe siècle qui est caractérisé en quelques traits précis : moins de personnalités originales; des écoles, des tendances fixes; le principal philosophe belge de ce temps est J. Buridan de Béthune; d'autres, comme Siger de Courtrai, ont fait œuvre utile, si pas nouvelle. Ruysbroeck l'admirable est mentionné, mais ses œuvres, qui se rattachent à la théologie, ne sont pas comprises, pour ce motif, dans l'histoire de la philosophie proprement dite.

Avec la deuxième période, nous assistons à la création de l'Université de Louvain et sommes renseignés sur son organisation ainsi que sur l'ensemble de la philosophie en général dans les provinces belges. Nous suivons les luttes très vives de P. de Rivo et de H. de Someren sur les futurs contingents; puis, c'est le choc de l'humanisme et de l'aristotélisme. M. D. W. ne néglige pas de nous renseigner sur les Belges à l'étranger, principalement à Bologne et à Paris.

Il nous dépeint ensuite la lutte de l'aristotélisme et du cartésianisme en Belgique au XVIIe et au XVIIIe siècle; cette période se signalera par la prépondérance des Cartésiens, qui ont pour alliés les Jansénistes en théologie et les partisans du système de Copernic en sciences. (Permettons-nous, en passant, de relever une faute d'impression : p. 188, l. 5, il faut lire 1632 et non 1692.) L'exposé des luttes des Cartésiens contre Froidmont et Plempius de Louvain, puis l'entrée du cartésianisme à l'Université de cette ville avec Gérard van Gutschoven et G. Philippi sont choses intéressantes à lire. Nous voyons aussi que c'est à l'école de ce dernier que se forme Geulincx, un philosophe belge historiquement important. M. D. W. consacre un paragraphe aux attaques de Geulincx contre l'aristotélisme, à ses critiques du formalisme dans lequel tombaient trop aisément les Aristotéliciens et il montre par des exemples le rôle très curieux de la

gravure de fantaisie dans l'enseignement philosophique. Un autre paragraphe nous fait suivre Geulincx en Hollande et nous donne un aperçu de ses idées morales. L'auteur traite son sujet avec beaucoup d'impartialité dans l'exposé des théories et accorde au caractère de Geulincx les éloges qu'il mérite. Il joint à cette étude quelques notions sur les progrès du cartésianisme en Hollande.

Au XVIIIe siècle, alors que le sensualisme s'infiltre partout, en Belgique comme ailleurs, on nous signale deux philosophes qui le combattent : l'évêque Corneille François de Nélis, dont l'œuvre présente une fusion d'idées leibniziennes et d'idéalisme subjectif, et l'abbé Mann qui se rattache au cartésianisme. Par contre, dans le pays de Liége, l'influence des encyclopédistes est prépondérante. Enfin, avec la Révolution, l'Université de Louvain, en décadence au XVIIIe siècle, est supprimée.

Au XIXe siècle, à l'époque où la Belgique devient libre, nous rencontrons d'abord l'éclectisme avec van de Weyer, Reiffenberg et Van Meenen ; celui-ci est le plus important des trois ; sa philosophie oppose au sensualisme une doctrine fondée sur le sens commun et l'évidence immédiate de certains faits de conscience. En même temps les tendances de l'éclectisme sont particulièrement favorables aux études d'histoire de la philosophie. M. D. W. classe ensuite et définit, dans une série de paragraphes très clairement répartis, les différentes tendances de la philosophie belge pendant le XIXe siècle. A l'Université de Bruxelles, depuis sa fondation en 1834 jusqu'en 1897, c'est le Krausisme qui domine. Il s'y introduit avec Ahrens et s'y mécanise avec Tiberghien. M. D. W. en indique la direction et le juge d'une manière sévère, mais parfaitement juste.

A Louvain, dont l'Université s'est ouverte à nouveau à peu près en même temps que la fondation de l'Université de Bruxelles, nous constatons, entre 1834 et 1865, la prépondérance passagère de l'ontologisme traditionaliste, avec Ubaghs et ses disciples, puis, les critiques très vives qu'il suscite ; la lutte est à son maximum d'intensité de 1858 à 61 ; en 1864 les ouvrages d'Ubaghs sont censurés. Le réveil de la scolastique est complet ; citons à ce moment l'influence du père de San et de Mgr Van Weddingen.

A l'Université de Gand, le néo-cartésianisme règne dans les premières années, avec Huet ; celui-ci adopte les idées cartésiennes avec certaines modifications : pas de masses inertes ; la force est inhérente à toute substance ; la sensibilité est reconnue à l'animal. A l'Université de Liége, c'est le spiritualisme qui domine, avec Tandel, Loomans, Le Roy et Grafé.

En dehors des Universités, un penseur très curieux, Louis Gruyer, dans ses *Essais philosophiques* (1855), reprend les idées spiritualistes des différentes philosophies et les combine avec le déterminisme logique ; les pages qui lui sont consacrées nous mettent en présence d'une figure très personnelle et peu connue.

M. D. W. consacre un paragraphe à la philosophie des sciences; il nous y parle de la physique sociale de Quételet et de ses idées sur la régularité des phénomènes sociaux et l'application de la statistique et des probabilités à ces phénomènes; nous trouvons ensuite une esquisse des préoccupations de Delbœuf; les pages consacrées à Delbœuf, qui fut incontestablement le philosophe belge le plus original, le plus suggestif et le plus profond depuis Geulincx sont trop sommaires pour donner une idée de ses travaux. Quelques pages enfin sont consacrées à l'histoire de la philosophie, principalement à de Harlez et à Monchamp.

La conclusion peut se résumer de la manière suivante : la Belgique n'eut pas de philosophe de génie, mais, à trois reprises, elle joua un rôle important dans le mouvemement des idées : à la fin du XIIIe siècle, Siger de Brabant est cité pour l'averroïsme, à égalité avec Thomas d'Aquin pour la scolastique; Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Gilles de Lessines, parmi les scolastiques, font œuvre personnelle; une deuxième fois, à la fin du XVe siècle, avec l'importance, en ce moment-là, de l'Université de Louvain; enfin au XVIIe siècle avec Geulincx. Les influences générales : au moyen âge et à la Renaissance, la Belgique appartenait, comme tous les centres philosophiques, à un mouvement d'idées essentiellement international. Depuis le XVIIe siècle, l'influence française est prépondérante. Dans la seconde partie du XIXe siècle, trois grands courants se dessinent : le positivisme, plus agnosticiste que matérialiste; le néo-criticisme kantien et, pour les catholiques, la néo-scolastique. Y a-t-il une tendance ethnique propre à la philosophie en Belgique? Il est difficile de le dire. Il semble que l'on ait une certaine répugnance, en philosophie, pour le matérialisme et pour le panthéisme. Ajoutons en terminant que le livre de M. D. W., imprimé clairement, est orné de 18 planches hors texte.

Après avoir fait connaître le plan de ce livre, nous présenterons quelques-unes des remarques qu'il nous suggère. M. D. W. a essayé de combiner l'exposé succinct des systèmes les plus importants et les discussions auxquelles ont donné lieu les tendances philosophiques. En nous plaçant à ce point de vue, il nous semble que, pour le XIXe siècle, certaines de ces discussions ont été bien mises en lumière, comme le conflit qui surgit à Louvain autour des théories d'Ubaghs; par contre on ne voit rien du conflit beaucoup moins restreint et, du reste, international, entre la philosophie dite scientifique et les philosophies de pure convenance, tel le « spiritualisme bourgeois », qui dominèrent en Belgique comme dans les autres pays d'Europe, vers le milieu du siècle. On aurait pu rappeler, à ce sujet, que Delbœuf ayant commencé à Gand, dans ses cours de philosophie, à exposer les idées psychologiques contemporaines au lieu des déclamations purement verbales sur l'âme et ses facultés, fut déplacé et envoyé par une administration antédiluvienne à Liége, où on lui confia non pas les cours de philosophie auxquels il avait droit, mais des cours de latin.

Cet épisode ne manque pourtant pas d'intérêt. On aurait pu aussi consacrer quelques lignes à l'influence exercée par les philosophies dites scientifiques en Belgique ; cette influence me paraît aussi grande que celle que M. D. W. accorde, pour le XVIIIe siècle, au sensualisme.

Parmi les noms oubliés, je signale ceux de Colins et de Houzeau. Colins n'est pas seulement un sociologue ; par ses théories rationalistes, son examen des grands philosophes, ses idées sur la morale, sur l'organisation rationnelle des sociétés, il a exercé une influence marquée sur un groupe particulier d'écrivains en Belgique : rappelons que la *Société Nouvelle* de Fernand Brouez, la seule revue vraiment internationale que posséda jamais la Belgique, subit fortement l'influence des idées de Colins, et depuis, d'autres groupes colinsiens se sont encore formés. L'*Étude de la Nature* par Houzeau, sans offrir une systématisation d'idées, méritait au moins d'être signalée. Le nom de Pirmez nous vient aussi à la pensée : les réflexions d'ordre moral appartiennent également à la philosophie.

Une autre critique se rapporte à la délimitation de ce que M. D. W. entend par philosophie : il exclut Ruysbroeck comme théologien et il estime, d'autre part, que les travaux de Delbœuf sont plus mathématiques et physiologiques que philosophiques. Il faut s'expliquer. Si l'on admet dans la philosophie la logique et la méthodologie générale des sciences, si l'on y admet aussi la morale, ces distinctions sont singulièrement arbitraires.

Enfin, il nous semblerait utile de donner un exposé plus cohérent et moins rapide des travaux d'un chercheur comme Delbœuf, qui fut un philosophe original en ce sens qu'il pensait par lui-même en partant du réel; il a montré la voie dans plusieurs questions. Les querelles suscitées par Ubaghs et la réédition plus ou moins modernisée d'Aristote et de saint Thomas seront choses oubliées à tout jamais, alors que le nom de Delbœuf sera encore cité par les savants pour ses travaux de logique mathématique, ses recherches sur l'hypnotisme, ses expériences de psycho-physique, ses hypothèses sur la matière vivante. Delbœuf est le philosophe le plus intéressant que le pays belge ait jamais produit. Comme il est de règle en Belgique, il ne fut guère connu dans son pays, et l'attention de ses compatriotes ne se porta sur lui qu'après la consécration de l'étranger. Nous avons signalé l'originalité de Delbœuf; ajoutons que, malgré la diversité de ses recherches, son œuvre présente une unité intérieure : en géométrie il admettait un espace réel, auquel se rattache notre perception des objets et un espace intelligible auquel l'élaboration mathématique peut attribuer d'autres propriétés que celles de l'espace réel ; de même dans sa théorie de la matière, il nous montre que l'hypothèse mécaniste n'explique pas le réel et que l'univers ne se comprend pas sans la liberté : il fonde sa démonstration sur des considérations scientifiques très précises, ainsi qu'on s'en convaincra en lisant *La Matière brute et la Matière vivante*; l'on verra qu'ici aussi, il fut un précur-

seur. La phrase un peu ironique dans laquelle M. D. W fait allusion à la philosophie de la liberté chez Delbœuf me paraît donc très mal à sa place; l'exposé que fait M. D. W. de la philosophie de Delbœuf devrait être, selon moi, entièrement remanié et il serait nécessaire de montrer l'unité de son œuvre, si variée et si riche.

Reprocherons-nous enfin à M. De Wulf ses préférences pour la néo-scolastique? Celui qui contribue activement à un mouvement et fait partie d'une école déterminée s'exagère en général l'importance de cette école et de ce mouvement. Ce que M. De Wulf reprochait avec raison au fidèle disciple de Krause qu'était Tiberghien, peut être, en philosophie, reproché à tous ceux qui reconnaissent un maître. La vraie réflexion philosophique, selon moi, consiste à ne pas adopter les solutions d'autrui et à poser les problèmes plus qu'à les résoudre, c'est-à-dire à montrer que la réflexion a précisément pour rôle de se dépasser, de ne pas s'emprisonner dans des formules.

Il est, en tout état de cause, très méritoire de la part de M. De Wulf, d'avoir fait effort d'impartialité. Nous avons signalé, au début, les grandes qualités de son *Histoire de la Philosophie en Belgique*.

GEORGES DWELSHAUVERS.

Paul Nève. — LA PHILOSOPHIE DE TAINE, ESSAI CRITIQUE. 1 vol. in-16, XVI-359 pp. Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1908.

L' « essai critique » de M. Paul Nève, développement d'un mémoire entrepris par l'auteur au cours de ses études à l'Université de Louvain, fait partie de la « Bibliothèque de l'Institut supérieur de philosophie » de cette Université. Il est dédié à l'éminent président de cet Institut, Mgr Deploige, et il témoigne des fortes études juridiques et sociales faites par M. Nève, lui-même actuellement professeur à l'Université de Liége, sous la direction de ses maîtres, Mgr Deploige et M. Maurice Defourny. Au point de vue de l'inspiration philosophique, il se rattache aux doctrines surtout thomistes que formule nettement le cardinal Mercier, autrefois président de l'Institut de Louvain et aujourd'hui archevêque de Malines, dans son *Cours de philosophie néo-scolastique*.

Il s'agit bien d'un essai *critique*. L'auteur, après chacun des exposés partiels qu'il nous donne des idées de Taine, montre les défauts de ces idées, oppose aux « erreurs » ou aux « hypothèses » de cette philosophie d'intention positiviste et de ce « naturalisme » panthéiste les « principes » de la doctrine théiste et « surnaturaliste » que lui-même tient pour la vérité rigoureuse. Et cette « critique » n'est point hostile d'abord et extérieure de méthode aux idées mêmes qu'elle expose et dénonce. M. Nève s'est efforcé, en effet, de *comprendre* les idées de Taine sympathiquement, de les saisir sans doute, lorsqu'il y

a lieu, dans leur vérité partielle et non systématique nécessairement (ainsi certaines doctrines sociales ou esthétiques), mais de les embrasser de préférence dans le système conçu de bonne heure et relativement immuable où les enchâssa la logique du penseur et de les voir naître vivantes dans la vie intellectuelle de celui qui les forma. Et c'est à dessein qu'il a mis en tête de son essai un chapitre où il retrace cette vie « spéculative » et, « entrevoyant l'homme à travers le philosophe, devine les mouvements du cœur et de la sensibilité à travers les idées et les théories ». Il note, il est vrai, en racontant cette existence, une sorte de divorce réalisé entre le cœur et l'intelligence par ce philosophe qui « n'a pas vécu ses doctrines », un *compromis* plutôt entre ses exigences intellectuelles et ses exigences pratiques, et il insiste sur cette attitude d'équilibre malaisé à propos de la fameuse lettre à Bourget sur les conséquences morales et scientifiques du déterminisme d'Adrien Sixte et du crime de Robert Greslou. Pour mieux *comprendre* cette philosophie en son intégralité, c'est à l'*œuvre* entière de Taine que puise M. Nève; et il fait grand usage à cette fin des quatre volumes de la *Correspondance*, qui permettent de voir les origines précoces de la doctrine ultérieurement systématisée, de montrer à travers cette existence l'*unité* permanente de cette doctrine, de suppléer aux thèses ou aux développements qui font défaut dans les *œuvres* publiées par Taine grâce aux indications ou aux développements encore que fournissent les lettres de jeunesse, celles en particulier à Prévost-Paradol. Peut-être pourrait-on regretter que M. Nève n'ait pas mis suffisamment à contribution l'ouvrage humoristique intitulé *Vie et Opinions de Frédéric-Thomas Graindorge*, surtout en ce qui regarde les thèses esthétiques et morales. Peut-être aurait-il pu puiser davantage également dans les *Carnets de Voyage* et dans le *Voyage en Italie*. Et l'on regrettera qu'il n'ait pu, en raison de la publication tardive qui en a été faite, utiliser l'ébauche de roman autobiographique exquissé par Taine sous le titre d'*Etienne Mayran*.

C'est bien aussi de la *philosophie* de Taine qu'il est question; et l'auteur a raison de dire qu'après les diverses études entreprises, notamment par MM. Bourget, Monod, De Margerie et Barzellotti, sur ce sujet, il restait quelque chose de *nouveau* à tenter à cet égard. Cette tentative nouvelle concerne précisément l'*unité* fondamentale de la doctrine, les principes qu'il convient de chercher dans la *métaphysique* de Taine. De cette métaphysique, niée par M. de Margerie, regardée par M. Barzellotti comme non réalisée, M. Nève retrouve les éléments épars et dans l'œuvre publiée par le philosophe et dans la Correspondance; et il tient compte très justement des notes *sur les éléments derniers des choses*, publiées d'abord dans la *Revue philosophique* et reproduites plus tard en appendice dans l'ouvrage de M. Barzellotti. Or il marque la place que tient dans cette métaphysique la *psychologie*; et, signalant à plusieurs reprises l'influence exercée sur la doctrine tout entière par cette psychologie *idéaliste*, c'est,

somme toute, dans cette *métaphysique psychologique* qu'il fait voir clairement l'unité du système. Or, à mettre en lumière cette unité et cette systématisation, la méthode *d'ensemble* adoptée par M. Nève était particulièrement favorable, puisqu'elle consiste à fondre en une *même* doctrine *toutes* les explicitations et *toutes* les *implications* que l'on rencontre à travers la vie spéculative de Taine, depuis les années d'École normale jusqu'aux notes inachevées du dernier volume des *Origines*. Et de cette *unité* l'auteur est si fortement convaincu qu'il se refuse à tenir sérieusement compte de la « cassure » dont on a tant parlé et qui se serait produite dans l'évolution de la pensée de Taine sous l'influence des événements de 1870. Cette méthode si *favorable* à l'unification de la doctrine, on pourrait la taxer d'artifice, en rappelant qu'elle méconnaît précisément l'*évolution* de la pensée de Taine, et qu'elle embrasse en un *même* système les démonstrations spinozistes développées dans les lettres de jeunesse, les déclarations ou les hypothèses du traité *de l'Intelligence*, et les suggestions des notes *sur les éléments des choses*. Mais à ce reproche M. Nève semble avoir répondu, en faisant observer que la pensée de Taine n'a point réellement connu d'*évolution*, et que les idées de M. Paul, dans les *Philosophes classiques*, sont les idées mêmes du psychologue *de l'Intelligence*, ouvrage amorcé de si bonne heure, du reste, ainsi que du Taine des ouvrages ultérieurs. Bref, peu *d'essais critiques* ont rendu justice comme celui de M. Nève à l'œuvre et au penseur étudiés, puisque l'auteur a reconstitué en sa logique interne et exempte de ruptures et de contradictions cette œuvre et cette pensée. Et peu de critiques, malgré les négations ou les restrictions formulées, ont témoigné à l'égard de Taine d'une *sympathie* aussi complète, puisque M. Nève, s'il découvre chez Taine la « superbe intellectuelle », s'il lui reproche de substituer parfois « la conjecture » aux « droits de la vérité », s'il estime que le livre *de l'Intelligence* « ne sollicite pas la conviction », s'il pense que la « conception systématique des éléments d'une civilisation » que formulent en particulier les *Origines* « est manifestement erronée », s'il juge que « l'explication » des œuvres esthétiques que donne la *Philosophie de l'art* « est tendancieuse » et « entraîne une sorte de cécité » en ces matières, s'il conclut que « le meilleur de la philosophie » de Taine « ne venait pas de lui » et que de son système « l'oubli enveloppe les idées téméraires et les principes erronés », rend constamment hommage à la « sincérité » et à la « probité intellectuelles » de son héros, croit que la « vigueur de cette pensée qui ne faiblit jamais est capable d'assurer à l'œuvre un empire durable sur les esprits », affirme que « ses principes de philosophie sociale inspireront encore les esprits et les œuvres des générations à venir », déclare que « ce grand penseur n'a jamais aimé que la vérité », parle de la « hauteur morale » et de la « délicatesse » de « cette nature d'élite », et cite sans indignation le mot de M. de Vogüé : « Je viens de m'agenouiller devant le lit mortuaire d'un saint ».

L'étude de M. Nève se divise en deux parties : dans la première, l'auteur analyse les idées de Taine sur *les causes*; dans la seconde, il expose les points de cette doctrine relatifs aux *normes*. Il croit devoir justifier cette division en notant que, malgré le déterminisme qui entraînerait logiquement la négation des *normes*, Taine, par une inconséquence commune à presque tous les déterministes, porte des jugements sur les actes qui seraient inconciliables avec un déterminisme rigide. — Il étudie successivement *les causes dernières* et *la métaphysique*, *les causes subordonnées* et *le monde*, *la société*, *l'homme* et *la psychologie*, *les institutions* avec *la religion* et *l'organisation sociale et politique*, *l'esthétique* (première partie); *la morale*, *la logique*, *la politique*, *l'idéal dans l'art* (deuxième partie). — Le chapitre final (*Conclusion*) détermine l'influence exercée sur Taine par Spinoza, Hegel, Condillac, Gœthe et Marc-Aurèle, suggère la possibilité d'une influence exercée sur lui par Herder, recherche enfin et l'influence que l'œuvre de Taine a exercée et la nature de celle qu'elle est susceptible d'exercer désormais.

Nous n'accepterions pas toutes les réserves que formule M. Nève et toutes les critiques qu'il adresse à la doctrine exposée par lui. C'est ainsi que l' « idéalisme psychologique » de Taine, qui conclut de la conformité des exigences de notre esprit aux résultats des expériences scientifiques à une conformité analogue des choses qui nous sont inconnues aux exigences de notre esprit, ne nous paraît pas entraîner un « subjectivisme » absolu, puisque le critérium objectif réclamé par M. Nève pour justifier nos exigences intellectuelles est précisément invoqué par Taine, qui justifie ces « exigences » par le contrôle même que réalise l'expérience *objective* des savants. C'est ainsi encore que l'extension abusive, tout au moins purement conjecturale, de la *psychologie* à la cosmologie que dénonce M. Nève, nous semble impliquée dans l' « idéalisme » normal que peut seule méconnaître une « critériologie » dogmatique; que les mouvements aient *tous* une *face interne*, si les sciences de la nature ne peuvent l'établir, cette proposition n'en résulte pas moins de l'analyse épistémologique du mouvement; et M. Bergson, en posant comme *données* les *images* qui sont des *choses*, est d'accord sur ce point avec Taine. Il n'y a donc pas lieu de voir dans une thèse de ce genre « une conséquence du naturalisme panthéiste » et « un principe du système », bien que l'on puisse relier à un naturalisme panthéiste, ainsi que Taine l'a fait, cette thèse idéaliste. Nous ne saurions admettre non plus que M. Empart, cité par M. Nève, ait réfuté le « nominalisme » (?) de Taine par cette remarque que le « son » *exprime* l'idée générale mais ne la fait pas *naître*, car, d'une part, il est inexact que l'idée *non exprimée* offre déjà une entière précision, et, d'autre part, il est faux que Taine réduise la formation des idées générales au simple acte de *nommer*; la théorie des *tendances* détruit ce grief. Il est bizarre que M. Nève, à propos de la question de la *certitude* et de l'objectivité de nos con-

naissances, parle encore du *subjectivisme* et du *scepticisme* kantiens! Et la prétendue réfutation de l'idéalisme soi-disant « sceptique », qu'avec M. de Margerie il oppose à Taine, est peu intelligible, si elle se réclame d'un « objectif réel » qui « nous serait donné par l'exercice de nos facultes perceptives ». Or, ces défauts de la critique de M. Nève nous semblent tenir à une notion peu exacte et peu *moderne* qu'il se fait de la certitude, en particulier de la certitude *scientifique*. Il n'admet pas que la partie spéculative d'une science offre « une allure constante d'hypothèse », et il s'étonne que « l'induction s'arrête sur un *peut-être* »; il estime donc que la page remarquable des *Derniers essais de critique*, dans laquelle Taine, « pragmatiste avant l'heure », ramène les théories acceptées à des « hypothèses moins compliquées » que les autres et qui « s'adaptent plus aisément aux phénomènes », et ajoute que, « plus commodes et plus simples, nous n'avons pas d'autre raison pour les préférer », est « louable pour la vivacité de l'aveu » mais « ne manque pas de jeter quelque discrédit sur la doctrine »! Or c'est là comme le programme de toute l'épistémologie des *savants* actuels, tels que M. Duhem ou M. Poincaré.

Malgré ces divergences, et d'autres encore que nous pourrions formuler (notamment à propos des doctrines sociales, du libre-arbitre, et de la question du « moi »), nous pensons que M. Nève, pour reprendre les expressions par lesquelles il pose lui-même la question du mérite propre de son ouvrage, « après tant d'études sur Taine, a fait tâche utile en écrivant un essai critique sur sa philosophie », et qu'il a réalisé, « après tant de travaux faits, un travail à faire ». L'Université de Louvain prouve, par la publication de ce livre qui émane de l'enseignement donné par elle, qu'elle est apte à fournir une contribution valable à l'égard de l'histoire des idées, de même qu'elle a prouvé déjà, par l'institution de son magnifique laboratoire de psychophysiologie et par les travaux de MM. Thiéry et Michotte, qu'elle est particulièrement apte à fournir une telle contribution à l'égard de la science expérimentale.

J. Segond.

F. Jodl et F. P. Fulci. — L'etica del Positivismo. 1 vol. in-12, xx-320 p., Messina, E. A. Trimarchi, 1909.

Ce livre se compose de quatre chapitres. Les trois premiers sont extraits de l'ouvrage bien connu de M. Jodl, l'*Histoire de l'Éthique dans la Philosophie moderne*, et traduits par M. Fulci. On y trouvera une caractéristique du mouvement positiviste en Allemagne, en France et en Angleterre dont les représentants les plus notoires furent Feuerbach, Comte, Bentham et Mill. Le quatrième chapitre est de M. Fulci. Il s'y est proposé de mettre en relief la figure si curieuse de Roma-

gnosi, le représentant du positivisme italien et de contribuer ainsi à la connaissance plus complète du courant positiviste en Europe. Nous nous bornerons à donner un résumé de ce dernier chapitre seulement, persuadé que nous sommes que le contenu des trois premiers doit être suffisamment connu.

M. Fulci s'efforce d'établir d'abord dans l'Introduction les rapports qui existent entre la pensée positiviste et la pensée dialectique de Hegel et il arrive à la conclusion qu'une synthèse entre ces deux tendances est facile à opérer. En effet, la préoccupation constante de Romagnosi, de Comte et de Hegel était de trouver un principe rationnel pour l'organisation sociale. Ces trois penseurs ont également repoussé l'idée révolutionnaire, ils se sont placés au point de vue évolutionniste, ils ont rendu justice à ce qui a été péniblement acquis par tant de générations au cours des siècles et ils ont eu confiance en les puissants ressorts humains qui travaillent le présent et préparent l'avenir. Selon Romagnosi la connaissance du monde physique doit être prise comme modèle pour l'élaboration de toutes les connaissances humaines. Remarquons, en passant, que Romagnosi était très versé dans les sciences exactes. Déjà, en 1804, il observait l'influence qu'exerce le courant électrique sur l'aiguille aimantée. M. Fulci montre ensuite que Romagnosi avait, en face des spéculations métaphysiques, tracé avec une étonnante précision les limites de la connaissance humaine, qu'il avait considéré l'homme et la civilisasion comme des parties inséparables de l'univers et qu'il énonçait la loi générale de l'évolution cosmique qui détermine aussi le contenu et l'évolution de la morale. Mais il avait soin d'attirer l'attention sur la nécessité d'étudier l'homme dans son milieu concret et ses multiples manifestations et de se méfier des schémas abstraits dans lesquels les théoriciens purs ont coutume de l'enserrer. Et les principes directeurs qui servent de base à ses réflexions sur l'homme et la société sont l'adaptation au milieu ambiant, la conservation de ce qui a été atteint d'utile dans l'évolution sociale et, enfin, l'accord parfait entre les intérêts de l'individu et ceux de la société. Car la condition de l'individu est telle qu'il ne peut autrement atteindre un plus haut degré de perfection qu'en puisant dans les traditions et les institutions au milieu desquelles son être s'est développé. Ailleurs Romagnosi établit entre la société et l'individu les mêmes rapports que Leibnitz établissait entre l'univers et la monade.

Quant à l'origine et à l'évolution de la morale Romagnosi s'efforce de les rattacher à l'instinct de conservation, qui est considéré par lui comme étant la source de tous les autres. Et l'explication des sentiments bienveillants qui se manifestent entre les membres d'une même société est facile à trouver, quand on prend en considération que les mêmes circonstances extérieures produisent dans les individus du même groupe les mêmes dispositions psychiques et que rien dans les relations sociales n'est si indispensable à l'homme pour lui rendre

possible la satisfaction d'une foule de besoins physiques et moraux que l'homme même. L'individu est ainsi amené par la force des choses à s'attacher ses semblables par la bonté et les sacrifices, qui sont des moyens plus efficaces que la force brutale et les mesures coërcitives.

Ce livre est une excellente introduction à la morale du positivisme. Il rendra de notables services aux lecteurs italiens, mais il en rendra aussi aux étrangers, qui y trouveront les idées originales de Romagnosi, jusque-là éparses dans une foule de ses écrits difficilement accessibles, consciencieusement rassemblées et exposées de main de maître.

M. Solovine.

Dr Otto Lempp. — Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur der 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller. 1 vol. in 8°, vi-432 pp., Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1910.

Le travail de M. Lempp constitue la reprise d'un mémoire couronné par la Kantgesellschaft (prix Walter Simon) et présenté ensuite comme thèse de doctorat à la Faculté de philosophie de Tübingen ; les critiques du rapporteur et celles du professeur Adickes ont servi de base au remaniement. Les limites du sujet ont été déterminées par le fondateur même du prix, qui a formulé le texte du mémoire. C'est ce qui explique le silence de l'auteur en ce qui concerne les idées de Gœthe, qu'il n'eût pas été possible d'exposer sans entrer fort avant dans l'histoire du problème au xixe siècle ; au reste, M. Lempp considère que Gœthe a *élargi* la conception nouvelle du monde plutôt qu'il ne l'a *fondée*; les fondements de cette conception religieuse ont été posés par Kant et Schiller, de qui l'œuvre constitue dès lors le *but* même où tend le mémoire.

Le terme *théodicée* indique l'existence d'un problème particulier, celui de la « justification de Dieu » à l'occasion de la présence du mal dans l'univers; ainsi déterminé, ce problème suppose l'admission d'un Dieu qui ne gouverne pas le monde de façon arbitraire, ainsi que la compétence de la raison en ce qui regarde l'appréciation de ce gouvernement. Mais le problème est d'ordre *religieux*, et non pas seulement *théorique*; et sa signification *pratique* et *humaine* dépasse et la théologie et le rapport de Dieu au monde. La discussion qui se produit au xviiie siècle, engagée par la critique de Bayle et poursuivie par l'œuvre de Leibnitz, nous offre précisément le problème à ce tournant; il s'agira désormais du rapport de la religion au monde et de son rôle dans le monde, bref de l'*existence* même de la religion, et les conditions signalées plus haut du problème au sens restreint ne seront plus, dès lors, indispensables.

Ce problème, au sens *large*, n'a pas été *senti* à toutes les époques de la pensée religieuse. L'absence d'une science de la nature interdisait à la piété médiévale de poser la question rationnellement. Le dogme du péché originel et l'idée de la vie terrestre envisagée comme moment d'épreuve fournissaient une réponse aisée. Et si Luther a conçu en termes *personnels*, et non plus juridiques, le rapport de Dieu au monde, cette abstention de termes juridiques l'a induit tout naturellement à adopter la doctrine traditionnelle de l'Église; il n'a pas posé le problème de la justification. — Mais, si la solution *pratique* du moyen âge et de la Réforme permettait cette abstention, la méthode dialectique et scolastique de la théologie, en particulier de la théologie des luthériens orthodoxes du XVIIe siècle, la rendait impossible; et la discussion engagée au XVIIIe siècle devait faire apparaître la contradiction interne de l'explication fournie par les théologiens. A ce résultat contribuait aussi l'influence exercée par le rationalisme d'origine cicéronienne et stoïcienne, influence qui s'était fait sentir surtout dans la théologie des sociniens. Les luttes confessionnelles amenèrent peu à peu tous les partis à cette idée d'une base *rationnelle* commune à toutes les confessions. Il faut ajouter à cela le rôle de la critique historique, qui ébranla la confiance accordée jusqu'alors à l'élément historique du christianisme et détermina une opposition entre la pensée religieuse rationnelle et « naturelle » et la religion « révélée ». Ainsi s'élabora la position du problème général; la critique de Bayle représente la formation de ce problème de la théodicée, sous la triple influence du stoïcisme latin, de l'humanisme et du socinianisme, l'opposition entre la conception *rationaliste* de Dieu et la connaissance *naturelle* du monde, une fois écartée la riche intuition religieuse du monde qui répondait à la vie sentimentale. A cette transformation devait contribuer l'essor nouveau de l'esprit scientifique, la constitution d'une science de la nature qui, par sa méthode empiriste, faisait du monde même le *donné*, de Dieu désormais l'objet d'une *construction* (obligeant ainsi à ériger en problème la « justification » de ce Dieu), la prédominance de la méthode mathématique qui contraignait à exiger de ce problème de la théodicée une solution rigoureuse. — Ainsi la critique radicale de Bayle substitue aux questions particulières des *théologiens* le problème général *philosophiquement* formulé, celui du droit de la religion à l'existence. Sous l'impulsion de cette critique de Bayle, Leibnitz (chez qui l'on trouve réunies et la formation intellectuelle moderne et une religiosité personnelle profonde) élabore les grandes lignes d'une théodicée *rationaliste*, tandis que Shaftesbury ouvre les voies à une théodicée *empiriste*. Mais cette solution purement *intellectualiste* du problème lui enlève son caractère religieux et aboutit, en Angleterre et en France, au pessimisme et à la faillite sceptique déclarée par la critique de Hume. Cependant la « philosophie des lumières », en Allemagne surtout, détermine un renouveau du *sentiment* religieux en ces matières; et c'est après cette

faillite de l'intellectualisme que peut désormais se faire jour le motif religieux impliqué dans le problème et se formuler la question essentielle, qui sera le *motif* de l'idéalisme allemand : « Comment se constitue en nous la conception religieuse du monde? » Lessing, Rousseau et Herder cherchent, de ce point de vue, une solution du problème de la théodicée; la philosophie religieuse de Kant et la philosophie idéaliste de Schiller découvrent de ce problème, chacune à sa manière, une solution classique. — Telles sont les divisions principales du travail de M. Lempp, lequel étudie, dans une première partie, l'histoire de la *théodicée fondée sur une base intellectualiste*, et, dans une seconde partie, la *constitution religieuse et idéaliste de la théodicée.*

L'œuvre de Bayle consiste à concentrer tous les problèmes agités par les théologiens en celui de la relation du monde à un Dieu conçu rationnellement, et à ébranler la conception de ce Dieu rationnel. Et si la critique de Bayle paraît surmontée par ses adversaires immédiats, c'est dans son œuvre que puiseront leur arguments ceux qui ruineront plus tard la doctrine de ses adversaires. — Chez Leibnitz, il faut distinguer la *méthode* intellectualiste, qui, rendant inutile par son naturalisme mécaniste la notion proclamée d'un Dieu réalisateur de l'existence, influe directement sur ses disciples et aboutit, à travers eux, au scepticisme final, et les *idées* du penseur religieux, lequel, par sa conception *universaliste*, a éveillé les esprits à la recherche d'une vérité plus haute, tandis que, par sa téléologie monadiste, il les incitait à un idéalisme qui ne sacrifiât pas l'individu au mécanisme de la nature. — Si la thèse *esthétique* de Shaftesbury paraît étrangère au problème *religieux* de la théodicée, puisqu'elle transforme le monde en « un beau concert sans public », rend impossible la position de *valeurs* véritables et ne fournit aucune arme contre le pessimisme absolu, les thèses *morales* de l'auteur, par la recherche idéaliste qu'elles impliquent d'un bonheur parfait indépendant des circonstances extérieures et constitué par un amour adéquat à la beauté même de la nature infinie, permettent de dépasser la résignation optimiste de l'intellectualisme leibnitzien, préludent à l'idéalisme de Schiller, subtituent à la question de l'origine du mal celle, plus modeste, mais plus essentielle pour la théodicée, de la constitution pratique du bonheur par la force agissante de l'homme.

L'importance de Lessing consiste, pour M. Lempp, dans la forme nouvelle qu'il a donnée au problème de la théodicée. L'idéal *pratique*, qu'il affirme en particulier dans son « Nathan le Sage » est celui de l'*éducation* de l'homme, de la participation consciente de l'individu à l'évolution de l'humanité; son *panthéisme* même le conduit à voir dans le bien une *tâche* à réaliser et conserve à l'individualisme un rôle durable et fondamental. Désormais la réalité aura l'idéal pour mesure; et l'histoire de la théodicée sera l'histoire de l'idéalisme. — Si Rousseau a trop agi dans le sens d'un individualisme subjectiviste et pathologique, il n'en a pas moins opposé à l'intellectualisme déiste

le sentiment religieux et la connaissance de Dieu immédiate et vécue; s'il a trop cherché la poussée interne de la vie personnelle dans la jouissance passive de la nature, il n'en a pas moins conçu l'idéal comme une tâche d'ordre moral, comme une victoire sur les passions, comme une libération de l'âme au sein même de la *culture*; et c'est en Allemagne surtout que ce nouvel évangile du sentiment a trouvé un puissant écho; il a contribué, par cette influence sur la jeunesse du « Sturm und Drang », à développer l'individualisme moral, base de la vie religieuse moderne. — Herder a bien cherché dans la nature, au lieu d'un mécanisme mort, l'action immanente et éternelle de Dieu; il a donc objectivé son propre idéal religieux, retrouvé dans la nature sa propre vie personnelle et l'enrichissement de sa vie intérieure. Mais il n'a pas su rattacher cette évaluation du monde au sujet même des évaluations; il n'a pas su envisager la religion comme *tâche* morale; il a cru trouver l'esprit divin objectivement réalisé dans la nature et dans l'histoire; il a conçu l'évolution de l'humanité vers son idéal comme un processus mécanique et « naturel »; bref, il n'a pu découvrir l'attache solide de l'idéal au réel parce qu'il a méconnu le moment *actif* de la vie religieuse.

Dans l'évolution de la philosophie kantienne, en sa période criticiste, M. Lempp aperçoit, de la *Critique de la Raison pure* à la *Critique du Jugement* et à la *Religion dans les limites de la pure Raison*, un progrès de la conception kantienne du monde et de la théodicée de Kant. Car la théorie initiale de la connaissance, puisqu'elle ramenait la vie psychique comme la réalité matérielle au mode d'existence phénoménal, rétablissait le naturalisme intellectualiste en son intégrité et rendait impossible une évaluation religieuse du réel. C'est sur le tard seulement que Kant en est venu à concevoir la valeur d'ordre *moral* comme la valeur *unique*, donc à écarter le problème du bonheur sensible et à transformer par là même la solution du problème général de la théodicée. Désormais le monde, indépendamment de l'évaluation humaine, est devenu indifférent à toute évaluation; et c'est bien l'homme qui, du point de vue moral et pratique, *a donné au monde sa valeur*. — La théodicée *morale* de Schiller nous offre l'idéal comme « principe régulateur » de notre labeur dans le monde sensible, et non, à la manière romantique, comme « liberté pure » et pure « puissance ». Ainsi, nous imposant la tâche de mettre le monde dominé par notre essence divine et libre au service de l'éternel, elle nous enseigne à ne pas étouffer la nature en nous, mais à la faire servir, en nous comme en dehors de nous, à la constitution d'une personnalité morale riche et harmonieuse.

La conclusion de M. Lempp consiste en ceci, que Kant a fait voir, pour la première fois, de façon claire la nature, non théorétique mais pratique, de la religion, si la conception religieuse du monde se ramène à une *tâche* morale pour l'homme religieux, et si l'unique *donnée* que nous devions reconnaître, et à titre *moral* encore, est

celle de notre *liberté morale*, principe de notre vie pratique et de notre moralité. Elle consiste en ceci également, que Schiller a enlevé à cette conception kantienne et religieuse tout caractère de dualisme ascétique et montré en elle l'affirmation joyeuse du monde unie essentiellement à l'énergie sérieuse de l'effort moral. Ainsi se trouve surmontée l'opposition entre Dieu et le monde, entre la religion et la science ; ainsi la religion se trouve fondée, envisagée en son caractère pratique et moral, sur la conscience personnelle de l'homme religieux.

J. Segond.

III. — Sociologie.

Amédée Matagrin. — La psychologie sociale de Gabriel Tarde. — 1 vol. in-8. F. Alcan, Paris.

Disons tout de suite que ce livre tire son origine d'un travail pour le Diplôme d'Études supérieures récemment imposé aux candidats à l'agrégation. Je crois savoir que l'institution du nouveau diplôme, contre laquelle il serait puéril de penser que les malveillants seuls trouveraient à dire, donne lieu le plus souvent à de féconds efforts. J'estime, pour ma part, qu'il est bon pour nos étudiants d'apprendre à l'Université comment on travaille, et que le vrai travail est tout autre chose qu'une application des procédés de la rhétorique à l'examen de n'importe quel problème.

Le travail de M. Matagrin est de ceux qui réjouiront les partisans du Diplôme d'Études. Il est, dirait-on, d'un homme, ou qui a déjà fait ses preuves ou qui aurait déjà pu les faire. En un sens il dépasse peut-être le niveau ordinaire, en quoi on pourrait craindre qu'il ne prouvât trop. Néanmoins, s'il s'agissait d'une thèse pour le doctorat ès lettres, on devrait exiger davantage, car de cette thèse on n'aurait ici que les éléments. C'est néanmoins de l'ouvrage bien préparé et qu'il sera utile d'avoir sous la main chaque fois que l'on voudra parler de Tarde. M. Matagrin a fait de bonne besogne. Son livre abrège les recherches ; mieux que cela, il met en bien des circonstances le travailleur sur la voie. Mieux que cela encore : il nous indique les sources auxquelles Tarde a ou pourrait avoir puisé. La tâche était longue. Elle était indispensable.

D'autres mérites encore recommandent le livre de M. Matagrin. Il est complet : Tarde a été lu d'un bout à l'autre, très attentivement. Il est intelligent : et si la qualité première de l'historien est l'intelligence on ne saurait la refuser à l'auteur. Car, en traitant de la Psychologie sociale de Tarde, M. Matagrin ne s'est pas seulement proposé de nous montrer une partie du système. Son dessein a été d'exposer la doctrine du philosophe en tant que dominée par cette Psychologie. Donner raison sur ce point à l'auteur, équivaudrait à nous donner raison.

Car, selon nous, Tarde fut moins un sociologue — et M. Durckheim ne nous contredira point — qu'un psychologue et un philosophe. Mais, qu'on le veuille ou non, Tarde sera le psychologue dont il faudra méditer les observations et les réflexions quand on voudra faire de la Sociologie. L'Interpsychologie est, en effet, le postulat de toute sociologie, postulat pressenti, mais seulement pressenti par Auguste Comte. M. Matagrin a bien mis cela en lumière et c'est de quoi les amis et les admirateurs de Gabriel Tarde lui seront reconnaissants.

Peut-être s'étonnera-t-on de la manière dont est jugée la théorie de l'Imitation. M. Matagrin y voit « un principe parasite » qui gâte l'ensemble de l'œuvre sociologique de Tarde. Je n'y vois point cela. Je me demande même comment on peut reprocher à un homme qui a laissé une œuvre de grande envergure le choix du centre à partir duquel cette œuvre a rayonné. Et, pour ce qui est de l'Imitation, ne pourrait-on pas soutenir qu'elle est la clef de l'Interpsychologie? Je veux bien que Tarde ait « abusé » de l'imitation en expliquant par elle ce qui s'expliquerait mieux sans elle. Il n'en reste pas moins que le livre qui porte ce titre : *Lois de l'Imitation* est un des grands livres du XIXe siècle et que si l'on peut compter Gabriel Tarde parmi les géniaux de ces cinquante dernières années, c'est grâce à ce livre. Tel est du moins mon avis.

LIONEL DAURIAC.

Ludwig Schiemann. — GOBINEAU'S RASSENWERK. Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1910, vol. in-8°, XLI-544 pp.

Rien de plus bizarre que la destinée de ce diplomate sociologue que fut le comte de Gobineau. Après avoir consacré toute sa vie à édifier une philosophie sociale qui ne manque pas d'ampleur, voire même d'une certaine grandeur, il est mort isolé, à peu près complètement méconnu en France, à peine connu en Allemagne, ignoré du reste du monde. Et voilà que, quelques années après sa mort, il devient en Allemagne l'objet d'un véritable culte, ses œuvres, tirées de l'oubli, sont traduites et commentées et ses idées, interprétées, popularisées, se répandent peu à peu dans la plupart des pays civilisés et finissent par pénétrer, de sa patrie adoptive, dans son pays d'origine. Quel accueil le public français va-t-il leur faire cette fois? Les penseurs français vont-ils réparer l'injustice qu'ont commise à l'égard de Gobineau ses contemporains, les Renan, les Taine, pour ne citer que les plus illustres, qui, tout en partageant sur beaucoup de points ses idées, ont affecté de l'ignorer ou le considéraient, comme le faisait de Tocqueville, qui dans sa correspondance se montre pourtant plein de sympathie pour Gobineau, comme un esprit paradoxal, presque faux, se mettant de propos délibéré en opposition avec les tendances générales de son temps?

A vrai dire, le mouvement gobiniste né en Allemagne n'a pas trouvé un grand écho en France. Les ouvrages de MM. Robert Dreyfus et Ernest Seillière et quelques articles de revues, voilà tout le bilan de la littérature « gobiniste » de ces dernières années, et cette littérature a été impuissante à imposer le nom de Gobineau à l'attention générale, à lui assurer un succès plus ou moins durable auprès du grand public français.

Quelles sont les causes de cet insuccès persistant, de cette impopularité de Gobineau dans son pays d'origine? Que ses idées n'aient pas trouvé grande faveur auprès des classes populaires, cela n'est pas fait pour étonner, puisque Gobineau était un adversaire résolu de la démocratie, un contre-révolutionnaire de la plus pure eau. Mais les contre-révolutionnaires français eux-mêmes ont dû trouver son voisinage compromettant, puisque, à part quelques rares exceptions, parmi lesquelles M. Paul Bourget occupe une des premières places, ils n'ont pas montré beaucoup d'empressement à l'invoquer à l'appui de leurs idées. Ce fait n'étonnera pas ceux qui sont quelque peu au courant des théories sociologiques de Gobineau. Si celui-ci est un contre-révolutionnaire, il n'est pas traditionaliste, au sens que les contre-révolutionnaires français du XIXe siècle ont toujours attaché à ce mot. « Quand M. de Maistre et M. de Bonald ont écrit, disait-il dans une lettre à son ami, le comte de Prokesch-Osten, ils n'ont vu dans les nouveautés qui les choquaient qu'une déviation anormale d'une règle à laquelle on pouvait revenir, et tout exaspérés contre l'esprit du temps qu'ils ont pu être, ils ne l'étaient pas assez, car ils comptaient sur un lendemain vainqueur. Comme M. de Strauss, ils voulaient absolument que le royaume de Dieu fût de ce monde. Au moyen d'institutions théocratiques qu'ils imaginaient et qui n'avaient absolument besoin, pour faire le bonheur du genre humain, que d'être installées et respectées, ils supposaient que tout pouvait aller au mieux dans le meilleur des mondes. » Mais M. de Gobineau n'était pas un homme capable de se payer d'illusions. Tout en nourrissant une haine profonde pour « la démocratie et son arme, la révolution », il a le courage de reconnaître et de proclamer que le mal est sans remède, qu'on se trouve en présence d'une fatalité inéluctable, que rien ne pourra plus arrêter les populations dans leur course vers l'abîme de la décadence ni les retirer de ce bourbier qu'on appelle pompeusement la civilisation moderne.

Et les causes de ce mal irrémédiable, les raisons de cette décadence fatale? Elles résident uniquement dans le mélange des races, des races supérieures avec les races inférieures. Celles-là sont faites pour dominer, pour créer des valeurs morales et intellectuelles, celles-ci pour obéir, pour accepter ces valeurs sans discussion. Mais les races supérieures ayant commis la faute irréparable d'effacer la distance qui les séparaient des races inférieures, d'accueillir celles-ci dans leur sein, de fusionner avec elles, n'ont pas tardé à être submergées par

elles et à perdre les qualités qui faisaient leur supériorité. Aujourd'hui ce sont les races inférieures qui dominent le monde et travaillent à sa décadence. La civilisation européenne a été créée par la race germanique, la race aux cheveux blonds et aux yeux bleus, race aristocratique par excellence, race de conquérants audacieux, pleins d'énergie et de volonté, capables de conceptions vastes et grandioses. « Dans ces guerriers tannés, rougeâtres, — point de jouvenceaux ni de pâtres, — point de gens pacifiques, — point de rêveurs, ni d'enfants douceâtres, — rien que des lutteurs opiniâtres. » La race germanique est la race supérieure par excellence. « Ce qui n'est pas germain est créé pour servir, » dit Gobineau dans un autre de ses poèmes. Tout ce que les races inférieures possèdent de beau, de noble, de généreux, c'est à l'intervention de l'élément germanique qu'elles le doivent. Elles en profitent, sans que leur caractère en subisse la moindre modification, car Gobineau professe la constance foncière et inaltérable des traits généraux et primordiaux des races. Son fatalisme se refuse à reconnaître aux conditions du milieu extérieur ou aux institutions une influence quelconque sur les qualités d'une race. Les races inférieures gardent donc invariablement leur infériorité, et la décadence d'un peuple, d'un pays, d'une civilisation est en proportion de l'influence excercée dans ce pays, au sein de ce peuple et de cette civilisation par la race supérieure, par la race germanique pour les pays et peuples européens. Or l'élément germanique tendant à disparaître de plus en plus en France, rien ne pourra plus arrêter la dissolution finale et complète de ce pays.

Une semblable théorie n'était pas faite pour plaire aux nationalistes français, mais devait en revanche flatter infiniment l'amour-propre national des Allemands, parmi lesquels Gobineau découvrait encore la prédominance de l'élément germanique. Et c'est là la cause de la vogue du gobinisme en Allemagne. Sur l'initiative de M. Ludwig Schiemann, il se forma dans ce pays une « Société Gobineau » ayant pour but de traduire et de faire connaître les œuvres de Gobineau ; une revue fut fondée par Woltmann, la *Politisch-Anthropologische Revue*, consacrée au développement et à la propagation de ses idées, et bientôt le gobinisme formait en Allemagne un vaste courant qui a pénétré dans toutes les couches de la société, un véritable mouvement national en faveur du maintien et de la conservation de la pureté de la race qu'il s'agissait de tenir à l'écart de tout alliage susceptible d'altérer ses traits et caractères fondamentaux, en combattant les influences qui, telles que l'alcoolisme, menacent sa vitalité et son équilibre moral et intellectuel. Si le gobinisme ne compte en France que quelques sympathies rares et isolées et un seul adepte et continuateur, M. Vacher de Lapouge, il a inspiré et inspire encore de nos jours en Allemagne une foule de sociologues, d'historiens, d'anthropologistes, d'ethnographes. Nietzsche, qui était pourtant loin d'être nationaliste, a certainement emprunté à Gobineau l'opposition entre

« maîtres » et « esclaves ». Il en est de même de M. H.-S. Chamberlain, un des champions le plus ardent de la culture allemande.

Le livre de M. Ludwig Schiemann constitue une contribution très importante et très intéressante à l'histoire du gobinisme dans la plupart des pays civilisés. Malgré le rôle qu'il a joué lui-même dans cette histoire, puisque c'est à lui que la « Société Gobineau » doit sa fondation et que c'est lui qui a traduit en allemand le fameux *Essai sur l'inégalité des races humaines*, il sait être impartial et tout en accordant à son héros un large tribut d'admiration, il n'hésite pas à signaler les lacunes de son œuvre, à reconnaître qu'elle renferme pas mal de paradoxes et que, sur un grand nombre de points, les idées de Gobineau se trouvent en contradiction avec les données de la science moderne. M. Schiemann sait aussi se défendre contre un excès de chauvinisme et, bien qu'il partage les idées de Gobineau sur le rôle et la valeur du germanisme, il ne croit pas voir dans ces idées une justification de l'impérialisme ou de la germanisation à outrance qui hantent beaucoup de ses compatriotes : le seul enseignement qui, d'après lui, se dégage de l'œuvre de Gobineau est que, loin de se montrer offensifs et agressifs, les Allemands doivent se borner à la simple défense de leur race, en prévenant par tous les moyens possibles l'intrusion d'éléments étrangers susceptibles d'en altérer la pureté.

L'auteur nous promet encore deux autres études : une biographie de Gobineau et une histoire de l' « idée de race ». Quoi qu'on puisse penser de cette dernière idée en général et des opinions de Gobineau en particulier, il faut savoir gré à M. Schiemann d'avoir révélé au monde pensant la noble et grande figure de ce triste solitaire qui, s'il se trompait dans ses prédictions pessimistes et alarmantes, pouvait du moins invoquer cette excuse que son cri d'alarme lui a été arraché par la crainte de voir périr un certain nombre de valeurs auxquelles il tenait le plus au monde et qu'il croyait sincèrement en danger.

Dr S. Jankelevitch.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Richard Wegener. — Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des XVIII. Jahrhunderts. 1 vol. in-8°, XII-223 p., Max Niemeyer, Halle, 1909.

L'auteur s'est proposé de donner dans ce livre un exposé objectif des ouvrages philosophiques et littéraires auxquels le problème de la *Théodicée* a donné naissance en Allemagne pendant le cours du XVIIIe siècle. Il y a développé avec un soin particulier les idées de Kant et de Schiller et n'a pris en considération les productions françaises et anglaises de cette époque traitant du même sujet qu'autant qu'elles étaient capables de mettre en relief la civilisation et la particularité de penser allemandes.

M. S.

Hans Pichler. — Ueber die Erkennbarkeit der Gegenstaende. 105 p. in-8°, Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig, 1909.

S'appuyant sur les recherches de Meinong sur les contenus objectifs, l'auteur a essayé de mettre à profit la méthode objectiviste dans les problèmes épistémologiques. Il s'est particulièrement attaché à déterminer jusqu'à quel degré la possibilité de la connaissance est conditionnée par le principe d'existence.

M. S.

Max Wundt. — Geschichte der griechischen Ethik, t. I; 1 vol. in-8°, IX-535 p., Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1908.

Nous avons vainement attendu jusqu'à ce jour l'apparition du second volume de cet important ouvrage pour pouvoir donner une analyse détaillée de l'ensemble de l'œuvre. Qu'il nous suffise de dire pour le moment que l'auteur n'y a pas visé seulement à donner un exposé des systèmes moraux dans l'antiquité, qui sont arrivés à nous dans leur forme abstraite et achevée. Le plan de son œuvre est plus vaste et son contenu d'une étonnante richesse. Sa préoccupation constante était de faire pleinement ressortir quelles étaient les aspirations sociales qui favorisaient l'essor des spéculations morales, quelles formes elles revêtirent dans les productions littéraires et quelle était leur influence sur toutes les manifestations de la vie grecque. Et pour

accomplir cette tâche il a mis à profit une connaissance profonde des textes originaux et des travaux innombrables sur ce sujet, un jugement très sûr dans l'appréciation des points controversés et un style merveilleux de clarté et illuminé de belles images. Nulle part on ne voit si bien combien la morale la plus abstraite est déterminée par les luttes, les besoins et les aspirations de chaque jour.

Dans ce premier volume M. Wundt a traité avec beaucoup de détail des sources et de la formation de l'éthique grecque et a conduit ses recherches sur les idées morales jusqu'à l'époque de Platon.

M. S.

Ervin Ruck. — Die Leibniz'sche Staatsidee. 109 p. in-8°, J. C. B. Mohr, Tubingue, 1909.

C'est une étude bien documentée où se trouvent précisées les vues de Leibniz sur le rôle de l'État. L'auteur établit que Leibniz considère l'État comme une unité malgré les changements multiples qu'il subit. Cette unité est garantie par l'unité de la fin qui est sa raison d'être, c'est-à-dire la perfection et la félicité des individus, et trouve son dernier fondement dans la fonction synthétique de notre pensée. Leibniz a en outre montré ici comme dans le reste de son système ses tendances conciliatrices. Il s'est efforcé de mettre en harmonie le principe social et le principe individuel, l'unité de l'empire et l'indépendance des membres qui le composent, les désirs absolutistes et les aspirations démocratiques et d'aplanir les querelles religieuses et les hostilités entre l'État et les Églises.

M. S.

Samuel Lourié. — Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, 1 vol. in-8°, 221 p., J. C. B. Mohr, Tubingue, 1910.

C'est une recherche sur la nature du jugement disjonctif que l'auteur s'est efforcé de poser comme base du calcul des probabilités. « Le jugement disjonctif est un jugement de décision finale. » « Le jugement disjonctif et le calcul des probabilités s'occupent du hasard ontologique; ce n'est pas la catégorie transcendentale et objective qui leur correspond, mais une sphère objective et réelle de l'être dont ils ont pour but de saisir le caractère propre. »

M. S.

CORRESPONDANCE

RATIONALISME ET PRAGMATISME

A M. Parodi.

Monsieur le Directeur,

Je n'ai pu prendre connaissance qu'en voyage de l'article que vous avez bien voulu me consacrer dans la *Revue philosophique* du 1er août, et je regrette d'avoir été forcé de tant différer à vous en remercier. Vous avez bien voulu faire de mon travail des éloges qui ne pouvaient m'être que très sensibles, venant d'un juge aussi éclairé, et vos critiques mêmes me sont précieuses, en me montrant toutes les difficultés que l'esprit le plus averti doit rencontrer dans la thèse que j'ai cherché à défendre.

Peut-être le plus grand nombre de ces difficultés vous auraient-elles paru moins décisives, si vous aviez été aussi frappé par les objections que j'ai adressées au pragmatisme que par la part de mes idées qui m'est commune avec ce système. Vous me rangez à la suite de Renouvier, de Nietzsche, de MM. Boutroux et Bergson, que j'ai combattus tout autant que les purs idéalistes, et dont je me sépare beaucoup plus, je crois que de Descartes ou de Kant. Et, comme c'est leur pensée beaucoup plus que la mienne que vous critiquez, j'ai souvent envie de souscrire à ces critiques, dont plusieurs se trouvaient déjà formulées dans mon ouvrage.

Par exemple, vous me prêtez cette opinion que le fond des choses est l'indétermination, et vous en tirez contre la doctrine que cette opinion me ferait avoir des critiques très pénétrantes. Mais j'ai, au contraire, pris nettement parti contre cette idée bergsonienne, comme, du reste, contre l'héraclitéisme en général. Toute ma critique de MM. Boutroux et Bergson revient à leur reprocher d'avoir rendu la connaissance impossible tour à tour en *réalisant* la détermination et l'indétermination, et je répète souvent que ce sont là les deux formes d'un même idéalisme. L'indétermination que je prête aux choses n'est pas à mes yeux un *caractère* des choses : ce n'est que l'absence de l'action de l'esprit sur elles. Mais l'absence de cette détermination de l'esprit ne leur enlève point une autre détermination qui vient de leurs qualités ou propriétés. Seulement, je veux qu'on distingue entre cette détermination réelle ou qualitative et la détermination intelligible

ou quantitative, et je considère cette distinction comme capitale. Je puis donc fort bien admettre avec vous que les conditions vitales ont une certaine stabilité, et que, sans cette stabilité, l'action serait impossible. Mais il y a une grande différence, selon moi, entre cette persévérance dans l'être et la détermination intelligible, et je crois que toute l'erreur des systèmes est d'avoir ignoré cette différence.

Vous semblez penser que l'absence de détermination rationnelle dans les choses devrait les rendre inconnaissables. Cela ne serait vrai que si la connaissance était une simple représentation. Mais, si la connaissance est une action, une opération, comme je cherche à l'établir, il est évident, au contraire, qu'elle n'est possible que sur des choses qui ne possèdent point au préalable le caractère qu'elle a pour rôle de leur conférer.

Vous demandez : — Comment peut-on soutenir à la fois que la détermination des choses est une nécessité pratique et que le déterminisme gêne la pratique au point de constituer l'obstacle fondamental à la constitution de la morale?

— Ce qui est une nécessité pratique, c'est de fixer le plus possible, de déterminer humainement, c'est-à-dire quantitativement, un monde auquel la multiplicité de ses déterminations qualitatives donne l'apparence du pur devenir. Ce n'est pas de prendre cette détermination humaine, artificielle et de commodité pour objective. Et, au contraire, cette confusion constitue l'erreur ruineuse de la perception, de la connaissance purement animale, dont l'idéation devrait libérer l'espèce humaine, comme je l'ai montré dans mon chapitre sur la *Réforme du pragmatisme*. On ne peut prendre un artifice de la pratique pour le caractère même de la réalité sans être conduit logiquement à faire effort pour transformer la vie même en son artifice, en vue de se rendre le plus réel possible. Ici encore, je crois, monsieur, que votre critique vient de ce que vous m'attribuez un indéterminisme, un pragmatisme, étrangers à ma pensée.

Il faut que mon livre prête à cette équivoque, et vos critiques, par leur seule possibilité, constituent contre mon exposition un argument de fait auquel j'attache toute son importance. Peut-être cependant m'aurait-il été toujours difficile de prévenir cette équivoque. Un idéalisme nouveau fondé sur un scepticisme ancien doit inévitablement se présenter au premier regard comme un pur scepticisme, parce qu'on est tout d'abord sensible dans une doctrine aux idées courantes que l'on y reconnaît. S'il m'est permis de comparer les petites choses aux grandes, c'est ainsi que Descartes et Kant ont paru d'abord de purs sceptiques. Et, à la vérité, je ne crois pas que ma thèse soit plus *pragmatiste* que la doctrine de Kant n'est *empiriste*, ni que je dépende de M. Bergson plus ou autrement que Kant ne dépendait de Hume. J'ai pu assurément me méprendre en croyant me rattacher à la tradition de Descartes et de Kant; mais, si l'intérêt de mon livre est quelque part, il ne peut être que dans son *rationalisme*.

Le titre de mon ouvrage vous inspire une dernière observation. J'ai fait, dites-vous, une critique, non pas *des conditions de l'action*, suivant l'annonce de mon titre, mais des seules conditions de la connaissance.

C'est que les seules conditions de l'action dont je prétendais m'occuper sont celles qui rendent une morale possible. Et ces conditions-là se ramènent à celles que l'idéalisme méconnaît en prenant la détermination rationnelle pour l'essence des choses. C'est donc établir les conditions de la pratique que d'établir l'erreur de l'idéalisme sur la nature des choses.

Veuillez agréer, etc. M. PRADINES.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

QUEYRAT. — *La Curiosité chez l'Enfant.* In-12, Paris, Alcan.

LOMBARD. — *La Glossolalie chez les premiers Chrétiens.* In-8, Lausanne, Bridel.

P. DE TOLLEMONDE. — *Le juste Milieu.* In-8, Paris, L. C.

EUCKEN. — *Les grands Courants de la Pensée contemporaine.* Trad. par Buriot et Luquet. In-8, Paris, F. Alcan.

S. LÉVY. — *La Société et l'Évolution juridique.* In-12, Paris, Doin.

A. TORNEZY. — *La Légende des Philosophes : Voltaire, Rousseau, Diderot peints par eux-mêmes.* In-8, Paris, Perrin.

Dr CHABRIER. — *Les Émotions et les États organiques.* In-18, Paris, Alcan.

VILEREDO PARETO. — *Le Mythe du Criticisme.* In-12, Paris, Révière.

CH. DUNAN. — *Les deux Idéalismes.* In-12, Paris, F. Alcan.

KOSTYLEFF. — *La Crise de la Psychologie expérimentale.* In-12, Paris, Alcan.

JOYAU. — *Épicure.* In-12, Paris, Alcan.

WHIPPLE. — *Manual of mental and physical Test.* In-8, Baltimore.

WENLEY. — *Kant and his philosophical evolution.* In-12, Edinburgh, Clark.

KENNEDY. — *The Gospel of the Superman.* In-12, London, Fouler.

WARMER BROWN. — *The Judgment of Difference.* In-8, Berkeley.

THORNDIKE. — *Educational Psychology*, 2e éd.

CASSIRER. — *Substanzbegriff und Funktionsbegriff.* In-8, Berlin, Cassirer.

S. LOURIÉ. — *Die Prinzipien der Wehrscheinlichkeitsrechnung.* In-8, Tubingen, Mohr.

REHMKE. — *Das Bewusstsein.* In-12, Winter, Heidelberg.

FRIEDRICH. — *Die Bestrafung der Motive.* In-8, Berlin W. Rothschild.

NAMAS. — *La Pedagogia sociale di Paul Bergemann.* In-8, Roma.

BONUCCI. — *Verità e realità.* In-8, Modena, Farmagini.

G. DELLE VALLE. — *Le leggi del lavore mentale.* In-8, Napoli, Parwie.

NERI. — *L'eredità organica e le funzioni psichiche.* In-8, Firenze.

G. DEL VECCHIO. — *Il fenomeno de la guerra.* In-8, Sassari.

MICELI. — *Lezioni di filosofia del diritto.* In-8, Palermo.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXX

Dauriac. — Psychologie générale et psychologie musicale . . . 461
Dromard. — La sincérité du savant 21
Dugas et Moutier. — Dépersonnalisation et émotion. 441
Fonsegrive. — Recherches sur la théorie des valeurs. 44
Hémon. — Recherches expérimentales sur l'illusion des amputés. 225
Joussain. — Le cours de nos idées. 143
Kostyleff. — Travaux de l'école psychologique russe 483
Kostyleff. — Travaux de l'école de Würzburg : l'étude objective de la pensée 553
Lahy. — Le rôle de l'individu dans la formation de la morale . . 581
Lalo. — Critique des méthodes de l'esthétique 600
Le Dantec. — Les mathématiciens et la probabilité. 329
Luquet. — L'induction en mathématique. 262
Maugé. — La fonction de la philosophie dans la science positive. 113
Maugé. — La philosophie scientifique 387
Millioud. — La propagation des idées 168
Novicow. — Les bases biologiques, psychologiques et sociologiques du droit 1
Ribot. — Le moindre effort en psychologie 361
Truc. — La nature psychologique de l' « état de grâce ». . . . 241

NOTES ET DISCUSSIONS

Vial. — Le « phénomène psychique » 270

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

Piéron. — Contribution à l'étude des sentiments intellectuels. . 409

REVUES GÉNÉRALE ET CRITIQUE

Delacroix. — Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 279
Foucault. — Les revues allemandes de psychologie en 1909 . . 625
Paulhan. — L'oubli 508

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Alexander (H. B.). — The subconscious in the light of dream imagery 313

Alimena. — Principii di diritto penale. 539
Bechterew. — La suggestion et son rôle dans la vie sociale. . . 310
Bertazzi. — Storia genetica dell'Idealismo platonico 314
Binet. — Les idées modernes sur les enfants. 299
Bourgeois. — Pour la société des nations 418
Calo (Sarlo e Giovani). — Principie di scienza etica. 537
Cellérier. — Esquisse d'une science pédagogique. 306
Charmont. — La renaissance du droit naturel 531
Covotti. — Vita e pensiero di A. Schopenhauer. 430
Cyon. — Dieu et science. 192
Davies. — The moral life 298
Deroisin. — Notes sur Aug. Comte. 423
Dewey and Tufts. — Ethics. 533
Duclaux. — La chimie de la matière vivante 525
Dürr. — Grundzüge der Ethik 536
Fœrster. — L'école et le caractère 81
Gatewoold. — An experimental study of dementia praecox . . . 312
James (W.). — The meaning of Truth 643
Jodl et Fulci. — L'etica del positivismo. 658
Kohut. — Feuerbach 105
Lalo. — Les sentiments esthétiques 83
Lempp. — Das Problem der Theodicee 660
Léon. — Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste . . . 94
Lourié. — Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung 670
Lüdemann. — Das Erkennen und die Werturteile 530
Mairet et Salager. — La folie hystérique 311
Matagrin. — La psychologie sociale de Gabriel Tarde. 664
Mazzalorso. — Schema di una dottrina intorno la giustizia . . . 297
Mendousse (P.). — L'âme de l'adolescent 77
Mendousse (P.). — Du dressage à l'éducation 80
Miceli. — Il sentimento del dovere nella conversione dell'Innominato. 89
Miceli. — Il sentimento del dovere nel caractere di « Don Abbondio ». 297
Mignard. — La joie passive 308
Mourgue. — La philosophie d'Aug. Comte 422
Nève. — La philosophie de Taine 654
Palhoriès. — Rosmini. 101
Parodi. — Le problème moral et la pensée contemporaine . . . 292
Paschal. — Esthétique nouvelle 540
Persigout. — Essais de pédologie générale 82
Pichler. — Ueber die Erkennbarkeit der Gegenstände 669
Posada. — Principios de sociologia 419
Pradines. — L'erreur morale. 198
Pradines. — Principes de toute philosophie de l'action. 198
Prandtl. — Die Einfühlung. 544

Ramousse. — Essai d'une théorie scientifique du concept de vérité. 204
Rava. — Il valore della storia di fronte alle scienze naturali . . 210
Richard. — La femme dans l'histoire. 412
Rœhrich. — Philosophie de l'éducation 302
Ruck. — Die Leibniz'sche Staatsidee. 670
Schiemann. — Gobineau's Rassenwerk. 665
Schlesinger. — Der Begriff des Ideals 420
Schultz. — Die Maschinentheorie des Lebens. 523
Sully. — The teachers handbook of psychology. 76
Troilo. — Idee e ideali del positivismo 433
Udine (**Jean d'**). — L'art et le geste 86
Varisco. — I massimi problemi 519
Vidari. — L'individualismo nelle dottrine morali del secolo XIX. 425
Wegener. — Das Problem der Theodicee 669
Wulf (**M. de**). — Histoire de la philosophie en Belgique 649
Wundt (**Max**). — Geschichte der griechischen Ethik. 669

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

American journal of psychology. 435
Archiv für systematische Philosophie 546
Mind 326
Scientia. 316
Société philosophique de Moscou 216
The journal of abnormal psychology. 219
The journal of philosophy, psychology and scientific methods. 322
Voprossi filosofii i psychologuii 214
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 550

NÉCROLOGIE 440

CORRESPONDANCE

Lettre de M. Pradines 671

Le Propriétaire-Gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

B
2
R4
t.70

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY